

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 26654

CALL No. 063.05/S.P.H.K.

D.G.A. 79





Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

205. Band

26654 ✓

063.05

S. P. H. K.



1934

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

(89)

CENTRAL ANTHROPOLOGICAL
LIBRARY

Acc. No. 26654

Date..... 14.5.57

Call No. 063.05

S.P.H.K.

Inhalt

1. **Abhandlung.** Robert Lach: Gesänge russischer Kriegsgefangener. III. Band: Kaukasusvölker, 2. Abteilung: Mingrelische, abchasische, swanische und ossetische Gesänge. Transkription und Übersetzung der Texte von Robert Bleichsteiner (65. Mitteilung der Phonogrammarchivkommission).
2. **Abhandlung.** Robert Lach: Gesänge russischer Kriegsgefangener. I. Band: Finnisch-ugrische Völker, 2. Abteilung: Mordwinische Gesänge. Transkription und Übersetzung der mordwinischen Originalliedertexte von Ernst Lewy. Mit einem Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der mordwinischen Melodien. (66. Mitteilung der Phonogrammarchivkommission.)
3. **Abhandlung.** Karl Ettmayer: Zur Lehre von den parataktischen Konjunktionen im Französischen.
4. **Abhandlung.** Hans von Arnim: Das Ethische in Aristoteles' Topik.
5. **Abhandlung.** August Jaksch-Wartenhorst: Die Edlinge in Karantanien und der Herzogbauer am Fürstenstein bei Karnburg.

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, I. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen und herausgegeben von

Robert Lach

korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

III. Band:

Kaukasusvölker

2. Abteilung:

**Mingrelische, abchasische, svanische und
ossetische Gesänge**

Transkription und Übersetzung der Texte
von Dr. Robert Bleichsteiner

65. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 13. Oktober 1926

1930

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Lehrbuch der Naturgeschichte

von Dr. J. J. Müller

Das vorliegende Heft bildet den zweiten, ergänzenden und abschließenden Teil des zweiten, d. i. des die Gesänge der Kaukasusvölker enthaltenden Bandes der Serie von Aufnahmen der Gesänge russischer Kriegsgefangener. Über die Prinzipien, Methoden und Aufnahmestechnik der in dieser Serie gesammelten Gesänge brauche ich mich hier natürlich ebensowenig näher auszusprechen als in den bereits erschienenen früheren Bänden, bzw. Abteilungen von Bänden; es genügt, auch hier wieder, auf meine in den Jahren 1917 und 1918 in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften (46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) erschienenen ‚Vorläufigen Berichte‘ usw. hinzuweisen, in welchen alles für den Leser diesbezüglich zu wissen Nötige ausführlich erörtert ist. Auch in dem vorliegenden Hefte habe ich mich, ganz wie in den anderen bisher erschienenen Bänden oder Bandabteilungen, enthalten, die Notationen der in den Phonogrammplatten, die im Phonogrammarchiv der Akademie der Wissenschaften verwahrt werden, festgehaltenen musikalischen Versionen der Gesänge zu bringen, da gemäß einem vom damaligen Vorstand des Phonogrammarchivs, weil. Hofrat Professor Dr. Siegmund Exner, geäußerten Wunsche und in dessen Berücksichtigung erfolgten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission die Notationen aller dieser in den Phonogrammplatten festgehaltenen Versionen der Gesänge in einem eigenen, separat erscheinenden Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern während der Sommer 1916 und 1917‘ erscheinen werden. Ich habe aber, um bei allen jenen Gesängen in der vorliegenden Sammlung, von welchen phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, dies ersichtlich zu machen, durch am Kopfe der betreffenden Nummer der Notenbeilagen angebrachte Vermerke der Signaturen der korrespondierenden Platten des Phonogrammarchivs (‚Ph. A. Pl. Nr. . . .‘ oder ‚Ph. A. Pl. L. . . .‘) auf die betreffenden Platten

verwiesen, so daß der kritische Leser und Fachmann jederzeit in der Lage ist, die Diskrepanzen oder die Übereinstimmung der in dem vorliegenden Hefte verzeichneten Notationen der Gesänge mit den in den Phonographen hineingesungenen und durch diesen festgehaltenen Versionen derselben Gesänge zu konstatieren.

Was nun das in dem vorliegenden Hefte enthaltene Material anbelangt, so wurde es mir von folgenden Sängern geliefert: die mingrelischen Gesänge von drei Mingreliern: Nikola Pataraja, Kaufmann, 24 Jahre alt, aus Bandza, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, Ilia Thophuria, 24 Jahre alt, Restaurateur, aus Abana (Kapana?), Bezirk Kwathana, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, und Beglar Barkalaja, 37 Jahre alt, Kaufmann, aus Šeselethi, Kreis Samurzagan, Gouvernement Kutais; die swanischen Gesänge von dem einzigen im Lager Eger anwesenden Gefangenen swanischen Stammes: Nestor Guančani, 26 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Laxamula, Bezirk Čubeyev, Kreis Lečumi, Gouvernement Kutais, und die ossetischen Gesänge endlich von den drei Osseten Davit Xabalašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Nathli-mcemeli, Bezirk Ayalsopheli, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, Mizail Meladze, 41 Jahre alt, Schlosser, aus Meč'uriszevi, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, und Stephan Kasašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Xalaxani (?), Bezirk Č'ogoli, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.¹ Die in Nr. 24 bis 26 notierten abchasischen Gesänge wurden von den drei Mingreliern gesungen und von dem gurischen Dolmetsch Levarsi Mamaladze als abchasische Gesänge agnosziert.

Bezüglich der ethnographischen Verhältnisse und Rassenzugehörigkeit dieser durch die vorstehend angeführten Gefangenen

¹ Bezüglich der Schreibweise der hier angeführten Namen sei bemerkt, daß mit *χ* nach der bei den Kaukasisten jetzt allgemein üblichen wissenschaftlichen Transkriptionsweise das rauhe gutturale *ch* der Kaukassprachen wiedergegeben ist, mit *h* nach einem Konsonanten, wie z. B. *p* oder *t* u. dgl., jene beispielsweise vom Georgischen her bekannte schärfere, aspirierte Ansatzgebung des folgenden Vokales, die häufig auch durch einen *spiritus asper* wiedergegeben erscheint, so daß also Namen wie Ayalsopheli, Xalaxani, Lečumi, Čubeyev, Nathli-mcemeli auszusprechen sind: Achalsopeli, Chalaxani, Lečschumi, Tschubeehev, Natli-mcemeli usw.

vertretenen Kaukasusvölker genügt wohl, auf die Ausführungen in der die georgischen Gesänge enthaltenden ersten Abteilung des zweiten Bandes zu verweisen und aus der daselbst gegebenen Darstellung nur zu rekapitulieren, daß die Mingrelier, Abchassen und Sranen der kaukasischen Rasse (und hier wieder den K'art'velstämmen) angehören, wogegen die Osseten bekanntlich ein indogermanisches Volk sind und demgemäß auch eine indogermanische Sprache sprechen. Musikalisch kommt dieser Rassenunterschied allerdings nicht zum Ausdruck: im Gegenteile; wir werden später, weiter unten, bei der Besprechung der ossetischen Gesänge, sehen, daß diese in formaler und musikalisch-technischer Hinsicht eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker zeigen, was wohl auf deren Nachbarschaft und die fortwährende Berührung mit ihnen, vielleicht wohl auch auf direkte Beeinflussung durch die uralte höhere Kultur des Reiches Georgien und der in ihm sesshaften verschiedenen K'art'velstämme zurückzuführen sein mag. In der That erfährt nun diese musikalische Übereinstimmung eine bedeutungsvolle Beleuchtung und Erklärung durch die Untersuchung des Textes der von den drei Osseten gesungenen Lieder, bzw. des darin verwendeten Sprachidioms. Wie alle Texte der übrigen kaukasischen Gesänge, so wurden auch die der von den drei Osseten gesungenen in der Weise gewonnen, daß ich sie zunächst — bei der musikalischen Notierung der Gesänge selbst — gleichzeitig mit der gesungenen Weise phonetisch, so wie ich sie hörte, unter den Noten der Melodie mit-schrieb und dann — nach Abschluß meiner musikalischen Aufnahmen — die Textesworte selbst von den drei ossetischen Sängern unserem altbewährten trefflichen Dolmetsch, dem Gurier Levarsi Mamaladzo, in die Feder diktieren ließ, zugleich mit einer Übersetzung ins Georgische und Russische. Diese von den Gefangenen selbst diktierte Angabe der Textworte unterschied sich von meiner phonetischen Notierung — abgesehen natürlich von den durch meine Unkenntnis des Ossetischen bedingten Diskrepanzen in der Abteilung der einzelnen Worte, der Wiedergabe einzelner Laute u. dgl. — vor allem auch durch den Umfang und die Ausdehnung der Texte, insofern ich von den zahllosen Wiederholungen einer und derselben musikalischen Formel mit immer neuen Textworten, wie sie

für das Litaneienprinzip charakteristisch sind, stets nur die beim erstmaligen Vortrag einer solchen Formel gesungenen Worte, also — populär ausgedrückt: — die Textworte der ersten Strophe notiert und die aller übrigen weiteren, oft sehr zahlreichen Strophen dann dem Diktat der Gefangenen an den Dolmetsch überlassen hatte, wogegen in der von dem Dolmetsch in georgischer Schrift angefertigten Notation der Texte nach dem Diktat der Gefangenen die Textworte aller Strophen enthalten waren. So füllte denn die Niederschrift dieser ossetischen Texte ein Konvolut von zwölf beiderseitig beschriebenen Seiten (pg. 118—130) Kanzleiformats. Leider geriet nun diese Originalniederschrift bei der Versendung mit den übrigen kaukasischen Texten an die betreffenden Fachgelehrten, an die sich die Akademie der Wissenschaften behufs Übernahme der Transkription und Übersetzung der kaukasischen Texte wandte, auf bisher noch unaufgeklärte Weise in Verlust (die in der ersten Nachkriegszeit, bzw. in den letzten Jahren der Kriegszeit noch recht wirren postalischen Verhältnisse mögen dies wohl verschuldet haben), so daß gegenwärtig von den damals aufgenommenen ossetischen Texten nichts mehr vorhanden ist als die von mir vorgenommene phonetische Niederschrift der Textworte je der ersten Strophe jedes einzelnen Gesanges. Nachdem es nun die ganzen langen Jahre seit 1916 nicht gelungen war, Fachgelehrte zu finden, welche die Transkription und Übersetzung dieser ossetischen Texte zu übernehmen in der Lage gewesen wären, hatte schließlich im Vorfrühling 1926 So. Durchlaucht Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy die große Güte und Liebenswürdigkeit, anzutragen, er werde meine phonetische Niederschrift einem ihm bekannten Kreise gegenwärtig in Prag weilender ossetischer Offiziere zumitteln, damit diese vielleicht aus meiner Notierung die einzelnen Worte zu agnoszieren und so den Originaltext zu rekonstruieren in die Lage versetzt würden. Nachdem ich dieses freundliche Angebot natürlich dankbarst angenommen hatte und meine phonetische Niederschrift dem erwähnten Kreise zugemittelt worden war, ergab sich nach monatelanger Arbeit einer aus Osseten und Georgiern zusammengesetzten Kommission dieses Kreises, daß diese Texte eine zum überwiegenden Teile unverständliche Mischung ossetischer und georgischer Worte (ganz

abgesehen natürlich von den im Gesange aller kaukasischen Völker und Stämme ohne Unterschied gleichmäßig verbreiteten, fortwährend eingeschobenen sinnlosen Vokalisieren, Interjektionen u. dgl.) darstellten: nur einige zusammenhängend aneinander gereimte Worte gaben einen Sinn, alles übrige sind gänzlich unzusammenhängende oder direkt unverständliche Einzelworte, Interjektionen, Vokalisieren u. dgl. (Ich möchte dazu noch bemerken, daß auch der oben erwähnte georgische Dolmetsch, Levarsi Mamaladze, bei der Niederschrift des Textes und seiner georgischen sowie russischen Übersetzung alle Augenblicke, unwillig kopfschüttelnd, zu mir bemerkte: „Aber das ist ja alles ganz sinnlos!“ oder nach an die drei Osseten gerichteten Fragen nach dem Sinne des von ihnen diktierten Textes, bzw. seiner Übersetzung, berichtete, die Sänger wüßten selbst nicht, was das von ihnen Gesungene bedeute. Ob ihre Unfähigkeit, sich im Georgischen und Russischen verständlich auszudrücken, oder ob ihr überaus tiefes Intelligenzniveau — die drei Osseten waren entschieden die unintelligentesten, ja direkt borniertesten und stupidesten Individuen unter sämtlichen von Professor Pöhl und mir untersuchten Gefangenen nicht bloß aus dem Kaukasus, sondern überhaupt unter sämtlichen im Lager Eger von uns studierten Gefangenen — der Grund dieses Nicht-Erklären-Könnens war, entzog sich jeder Möglichkeit einer sicheren Feststellung; Tatsache ist nur, daß an zahlreichen Stellen der von ihnen vorgetragenen und dem Dolmetsch diktierten Gesänge aus ihnen absolut nicht herauszubringen war, was das von ihnen Gesungene bedeute, und daß der genannte Dolmetsch mich fortwährend aehselzuckend versicherte: „Diese Leute sind so dumm, daß sie nicht einmal wissen, was die von ihnen gesungenen Worte bedeuten!“ — In Parenthesi möchte ich noch hiezu die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich wäre, daß hier — ähnlich, wie dies ja auch bei Natur- und Halbkulturvölkern bekanntlich so häufig der Fall ist — uraltertümliche, aus früheren, längst vergangenen Epochen der Sprachentwicklung herrührende, durch zahllose vorangegangene Geschlechter übernommene und auf die folgenden Generationen weiter überlieferte Worte und Sprachformen vorliegen mögen, die im Laufe der Zeit den späteren Geschlechtern unverständlich geworden, aber gedankenlos nachplappernd und der Tradition der Ahnen getreu

beibehalten worden sind.) Jedenfalls also steht aber das eine fest, daß die oben erwähnte Kommission zu dem Schlusse kam: die in Rede stehenden Texte stellten einen größtenteils unverständlichen Mischmasch, ein Kanderwälsch dar, in dem einzelne Worte als ossetische, wieder andere als georgische zu erkennen seien, und sie mußten von Leuten aus einer Gegend stammen, in der ossetische und georgische Elemente derart durcheinander gemischt und miteinander verschmolzen seien, daß die Sänger dieser Lieder unmöglich als reine Osseten bezeichnet und angesehen werden könnten. Und in der Tat stimmen hiemit auffallend die Zuständigkeitsdaten dieser drei Gefangenen überein, deren zwei Orten aus dem Kreise Gori und der dritte aus dem Kreise Thionethi (beide Kreise zum Gouvernement Tiflis gehörig) entstammen, — also georgischen Landschaften, nicht ossetischen. Die geographische Lage der Zuständigkeitsorte bestätigt also vollkommen den aus der linguistischen und musikwissenschaftlichen Untersuchung sich ergebenden Befund. Um die Scheidung zwischen jenen Worten, die einen Sinn haben, und den übrigen, entweder sinnlosen oder unverständlichen, sowie den eingeschalteten bloßen Interjektionen und Vokalisieren (wie z. B. „o urajda“, „o warada“, „rira rira ra“, „o je“, „hoj“, „aj“ u. dgl., — Vokalisieren, die, nebenbei bemerkt, auch in den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker, wie z. B. der Abchasen, Svanen, Karthlier usw., genau so, auch wörtlich übereinstimmend, sich vorfinden) klar und deutlich ersichtlich zu machen, sind in der Textunterlage unter den Melodienotierungen alle diese letztgenannten Partien in Klammern gesetzt, wogegen die einen Sinn habenden Worte ohne solche Klammern erscheinen; ebenso sind dann in den Transkriptionen und Übersetzungen der Texte nur diese letztgenannten Worte mit Sinn verzeichnet. Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Trubetzkoy, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, aus der russischen Übersetzung dieser Partien die Übersetzung ins Deutsche zu besorgen, bitte ich, hiefür meinen allerwärmsten, herzlichsten und innigsten Dank freundlichst entgegenzunehmen zu wollen.

Wie schon erwähnt, sind — analog den in der ersten Abteilung dieses Bandes zusammengestellten Gesängen der übrigen Kaukasusvölker — auch die in der vorliegenden Ab-

teilung verzeichneten von zahllosen bloßen Vokalisieren, Interjektionen und anderen derartigen sinnlosen Worten durchsetzt, die dem Gesange oft eine große Ausdehnung und lange Dauer verleihen, wogegen dann, wenn der Sänger die eigentlichen (d. i. Sinn habenden) Worte des Textes dem Aufnehmenden diktiert, zu dessen großer Überraschung nur einige wenige Worte als wirklicher Text des Gesanges übrig bleiben: alles andere, was er beim Vortrage des Gesanges gehört hatte, waren eben solche vorhin charakterisierte bloße Füllworte gewesen. Daß, wie in den Notenbeilagen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes verzeichneten Gesänge, so auch in denen der vorliegenden Abteilung alle derartigen sinnlosen Einschübe, Füllworte, Vokalisieren, Interjektionen u. dgl. von den eigentlichen, d. i. sinnvollen Textworten durch Einklammerung unterschieden und kenntlich gemacht worden sind, wurde schon vorhin erwähnt.

Wenden wir uns nun von diesen allgemein orientierenden Bemerkungen dem Kerne unserer eigentlichen Aufgabe: der musikwissenschaftlichen Untersuchung des hier gesammelt vorliegenden Materials zu, so repräsentiert unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen der Kart'welstämme die tiefste Stufe die in Nr. 27—39 zusammengestellte Gruppe der swanischen Gesänge. Hier haben wir das typische Musterchema des Litaneienprinzips vor uns: eine ganz kurze, armselige Phrase von einigen wenigen Tönen wird immer und immer wieder zu neuen Textesworten wiederholt, wobei der Sänger die einzelnen Details nicht ganz genau beibehält, sondern (unbewußt und unabsichtlich) verändert. Dies gilt sowohl von der Tonhöhe (vgl. z. B. Nr. 27, wo er ganz willkürlich, ohne irgendein bestimmtes Prinzip, bald *d* bald *des* singt — in der Notation ist dies durch ein vor dem *des* in Klammern hinzugefügtes Auflösungszeichen angedeutet, — oft auch andere nächstliegende Töne einschleibt, — vgl. Nr. 36, wo anstatt des anfänglich wiederholten *d* dann *cis* und *es* eintreten usw.) als auch von der Tonlage, die bisweilen mitten während des Vortrages des Gesanges höher oder tiefer gelegt wird, als dies im Anfange der Fall war (vgl. Nr. 29, wo der Sänger bei den folgenden Wiederholungen der Litaneienformel allmählich und unmerklich in eine um eine Stufe höhere Tonlage gerät) als endlich auch in rhythmischer

Hinsicht, insoferne die sonst in den meisten Fällen recht primitive, symmetrische, irgendein zwei- oder dreizähliges Taktprinzip ($\frac{4}{4}$, bzw. $\frac{3}{4}$, $\frac{2}{8}$, $\frac{12}{8}$) eintönig und gleichförmig ohne jede auch nur leiseste Abwechslung festhaltende rhythmische Konstruktion gelegentlich ganz unsymmetrisch durch Zersplitterung in kleinere, rhythmisch amorphe Gliederungen gestört wird (vgl. Nr. 33 und 38; bei Nr. 33 kann man übrigens an $\frac{3}{4}$ Taktgliederung denken, wie sie uns auch sonst in den Gesängen der K'art'velvölker so überaus häufig entgegentritt). Jedenfalls sind also diese svanischen Gesänge direkte Schulbeispiele für den primitiven und archaischen Typus des Litaneienprinzips, wie wir ihm auch sonst bei den übrigen K'art'velstämmen begegneten, und sie stellen somit den Stamm der Svanen auf dieselbe musikalische Entwicklungsstufe, auf der wir in der ersten Abteilung des zweiten Bandes die Phäagen, Thuaen und (zum Teil wenigstens) auch die Karthlier angetroffen haben.

Ein ganz anderes Bild bieten die unter Nr. 24–26 der Notenbeilagen verzeichneten abchasischen Gesänge, die ein merkwürdiges Mittelglied zwischen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes erörterten Form der ‚Rufe‘ und den mingrlichen Gesängen verkörpern. Gelegentlich (so z. B. in Nr. 24) ist zwar noch ein letzter Rest des Litaneienprinzips erkennbar, an den sie anknüpfen; aber im weiteren Verlauf des Gesanges ist dieses rohe und archaisch-primitive Prinzip längst überwunden, insoferne das eingangs des Gesanges intonierte Motiv in einer an die Stimmführung der fugenartigen, mehrstimmigen Gesänge der Gurier erinnernden Weise sozusagen thematisch weitergeführt wird und eine zweite Stimme nach Organumart entweder in Quinten-, Quartparallelen u. dgl. mitgeht oder aber auch liegen bleibt, bzw. einen und denselben Ton wiederholt oder lang aushält, über dem sich dann nach Art des Organum vagans oder der Anfänge des Diskantus die erste Stimme (die Oberstimme) in der thematischen Fortspinnung des bei Beginn des Gesanges gebrachten Motives ergeht. In dieser sozusagen thematischen Verarbeitung des Grundmotives, das rufartig oder auch — ähnlich den Motiven der gurischen Gesänge — nach Art eines Fugenthemas einsetzt, stellen diese abchasischen Gesänge schon einen recht respektablen Hochstand der musikalischen Entwicklung dar: in dieser Beziehung

ist wohl nichts bezeichnender als die Tatsache, daß uns in diesen Gesängen gelegentlich bereits die Sequenz (Rosalienfigur) entgegentritt (vgl. Nr. 24). — also das Symptom einer relativ hohen und späten Entwicklungsstufe (derjenigen der Symmetrie- und Parallelkonstruktion). Auch sonst bieten diese abchasischen Gesänge sowohl in melodischer als auch in rhythmischer und musikalisch-architektonischer Hinsicht das Bild einer bereits ziemlich fortgeschrittenen Entwicklung und damit der Entstehung in einer relativ späten musikalischen Entwicklungsphase.

Den modernsten und daher dem europäischen Musikempfinden am nächsten stehenden, am leichtesten verständlichen und dem europäischen Volkslied ähnlichsten musikalischen Typus unter den Gesängen aller Kaukasusvölker überhaupt repräsentieren die der Mingrelier. Auch wenn nicht (wie dies in Nr. 19, 22 und 23 ganz bestimmt der Fall ist und für Nr. 6 wenigstens sehr wahrscheinlich erscheint) eine Entlehnung russischer Volksliedmelodien oder wenigstens eine Beeinflussung durch solche vorliegt, zeigen diese mingrelischen Gesänge gegenüber denen der übrigen K'art'velstämme — vor allem denen der Gurier — und der anderen Kaukasusvölker überhaupt schon darum den entwicklungsgeschichtlich spätesten und jüngsten Typus, da in ihnen — im Gegensatze zu dem rein linearen musikalischen Denken beispielsweise der Gurier — das harmonische Empfinden in den Vordergrund tritt: der gewöhnliche Habitus dieser Gesänge ist der, daß zwei Stimmen, deren obere die Melodie trägt, in Terzenparallelen sich fortbewegen, während eine dritte Stimme einen auch nach den Begriffen der europäischen Harmonielehre annehmbaren Baß dazu bildet und eine eventuell eintretende vierte Stimme dann weiters noch die Füllhöhe der von den drei anderen Stimmen gebildeten Akkorde übernimmt. Neben dieser höchstentwickelten Form der Mehrstimmigkeit (wie sie z. B. durch Nr. 15 und 19 der Notenbeilagen repräsentiert wird), findet man allerdings in der großen Mehrzahl von Gesängen auch noch eine rohere und primitivere Form, die sich an die des alten Organum — u. zw. sowohl des Parallelorganums wie des Organum vagans — anschließt: die beiden Stimmen gehen größtenteils in Quinten- oder Quartparallelen, gelegentlich

bleibt auch die untere Stimme liegen oder wiederholt einen und denselben Ton mehrmals, während die andere Stimme in Seitenbewegung auf- oder abwärts schreitet oder sonst sich frei ergeht. Der Schluß erfolgt fast immer im Einklang oder in reinen Quinten, seltener in Oktaven oder Terzen. (In den Notenbeilagen zeigen nur Nr. 5, 11 und 21 Quintenschlüsse, Nr. 15 und 22 Terzenschlüsse und Nr. 23 einen Oktavenschluß; alle übrigen Gesänge schließen ausnahmslos im Einklang). Am Schlusse des ganzen Gesanges wie auch seiner einzelnen Teilabschnitte tritt jenes orgelpfeifenähnliche Absehnappen der Stimme ein, das ich schon in meinem 'Vorläufigen Berichte' über die Aufnahmen im Lager Eger während des Sommers 1916 (46. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien 1917, p. 27) sowie auch in der ersten Abteilung des zweiten Bandes vorliegender Publikationenserie, bei der Schilderung der gurischen Gesänge, ausführlicher beschrieben habe, so daß ich hier nicht mehr näher darauf einzugehen brauche. (Es ist in den Beispielen der Notenbeilagen durch einen abwärtsgehenden schiefen Strich \ ersichtlich gemacht.) Daß daneben auch häufig Sekundenparallelen (vgl. Nr. 3), sei es durch direktes Parallelgehen der beiden betreffenden Stimmen, sei es durch deren Kreuzung verursacht, oder Septimenparallelen auftreten, sei nur im Vorübergehen erwähnt: ein Blick auf die Notenbeilagen gibt über die Technik dieser mingrelischen Stimmführung näheren Aufschluß. Neben dem weitaus überwiegenden Schlusse im Einklang sowie den anderen vorhin erwähnten Schlußtypen findet man gelegentlich auch Schlüsse in Sekunden. Wenn wir so in den eben angeführten technischen Details eine Reihe von Merkmalen feststellen konnten, die der mingrelische Gesang mit dem anderer K'art'velstämme und Kaukasusvölker überhaupt, so vor allem der Gurier, gemeinsam hat, so unterscheidet er sich andererseits doch von diesem letztgenannten durch sein durch und durch homophones, akkordisch-harmonisches musikalisches Fühlen, Denken und Vorstellen, wogegen der gurische Gesang mit seinen Ansätzen zu fugenartiger Polyphonie schon im Einsetze der das Motiv oder Thema tragenden ersten Stimme und den ihr dann folgenden weiteren Einsätzen der übrigen Stimmen ein rein lineares, melodisches oder — wenn man für

diese Art von Mehrstimmigkeit schon den Ausdruck anwenden will — kontrapunktisches musikalisches Denken zeigt. Schon in der Vorliebe für die Begleitung in Terzenparallelen — also ganz wie dies auch im europäischen Volksliede der Fall ist — verrät sich dieses akkordisch-harmonische musikalische Denken und Vorstellen der Mingrelier, ganz abgesehen von der bereits vorhin geschilderten Führung des Basses, welcher bisweilen ganz im Sinne der europäischen Harmonielehre auf Tonika und Dominante, d. i. in die Unterquarte oder Unterquinte, kadenziert. Im Gegensatze zur Stimmführung in den mehrstimmigen Gesängen der Gurier, bei denen ein europäischer Musiker außerstande wäre, ohne vorhergehendes intensives Studium der Stimmführungstechnik dieser Gesänge selbst in der Weise teilzunehmen, daß er eine der drei oder vier Stimmen übernehme und mitsänge, ist dies bei den mingrelischen Gesängen ohneweiters möglich.

Die letzte Gruppe von Gesängen, die wir nunmehr noch zu besprechen hätten, wäre die der unter Nr. 40—69 verzeichneten ossetischen Gesänge. Wie schon oben, bei Besprechung der Texte, bemerkt wurde, stellen diese Gesänge keinen ganz selbständigen und von jedem Vorbild unabhängigen eigenen Typus für sich dar, sondern sind offenkundig unter dem Einfluß der Gesänge der übrigen Kaukasusvölker entstanden. Wie dies in textlicher Hinsicht in der Mischung georgischer und ossetischer Worte zum Ausdrucke gelangt, so in musikalischer Hinsicht in der Verbindung des Ruftypus, wie er uns schon in den k'art'velischen, kachethischen usw. Gesängen begegnet ist, mit allerdings recht dürftigen, bescheidenen und ungeschickten Ansätzen zur Mehrstimmigkeit, wie wir sie in den gurischen Gesängen antreffen. Der allgemeine Typus dieser Gesänge, auf die, wie schon erwähnt, am besten der für einen analogen Typus des mittelalterlichen deutschen geistlichen Volksliedes gebräuchliche Terminus „Rufe“ anzuwenden wäre, ist folgender: eine Stimme setzt mit einem Motiv ein, dem einige wenige (zwei, drei) Textworte unterlegt sind, darauf setzt eine zweite Stimme als Gegenstimme mit denselben Worten und einer Art kontrapunktischen Gegenmotivs ein, während die erste und eine dritte neu hinzutretende Stimme in einer rohen und unbehilflichen Art von Organum oder Diaphonia in Quart-,

Quinten-, Terzen- u. dgl. -Parallelen gleichzeitig weiter mit vorwärtsschreiten oder auch auf dem einen oder anderen Tone länger oder kürzer verweilen, ihn wiederholen oder liegen bleiben, so daß durch das Liegenbleiben oder vorübergehende Anhalten dieser Stimmen und das Vorwärtsschreiten der neuen, motivführenden Gegenstimme eine Art von Organum vagans entsteht. (Nebenbei bemerkt, treffen wir diesen Typus einer Art primitiver Mehrstimmigkeit, die sich gelegentlich stark dem annähert, was man gemeinlich als Heterophonie zu bezeichnen pflegt, auch auf niederen, d. h. archaische, längst überwundene frühere Stadien der Entwicklung treu bewahrenden und heute noch festhaltenden Stufen des europäischen Volksliedes, so z. B. des kroatischen, wo ich selbst — wie ich schon vor anderthalb. Dezennien an anderer Stelle¹ zu vermerken Gelegenheit hatte — Gebilde antraf wie:



oder:



desgleichen im tschechischen, mährischen, hannakischen usw. Volkslied in Gebilden wie:



u. dgl.) Den Vortrag dieser ossetischen ‚Rufe‘ kann man sich nicht roh und primitiv genug denken: johlend, plärrend, ja sogar oft brüllend setzt die erste Stimme ein und mit kreischendem, schneidend scharfem, quiekendem und winselndem Falsett nimmt die zweite Stimme ihr Gegenmotiv auf, während die andern zwei Stimmen in heulendem oder grunzendem Portamento dazu eine Art harmonischer Unterlage im Stile der Dudelsackquinten oder Falsi bordoni bilden. Dieser kurze Ruf wird

¹ „Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie“, Leipzig 1913, p. 373.

nun unzählige Male, mit immer neuen Textworten versehen, wiederholt, wobei fortwährend nach Art der Heterophonie die einzelnen Stimmen immer neue Varianten ihres zuerst gebrachten Motivs einführen, so daß wir in diesen Gesängen die entwicklungsgeschichtliche Reihe des Herauswachsens des Variations- und Litaneienprinzips aus dem Heterophonie- und Rufprinzip lückenlos geschlossen demonstriert finden. Ich habe, um wenigstens ein annäherndes, schwaches Bild von diesem eben geschilderten Prozesse zu geben, einige der allerwichtigsten Varianten bei einigen dieser Gesänge (so bei Nr. 40, 49, 53, 59, 60 und 62) in den Fassungen b, c usw. verzeichnet und glaube, sie dürften genügen, um das eben Gesagte zu illustrieren. Um schließlich die Abhängigkeit dieser ossetischen Gesänge von dem Vorbilde der georgischen Gesänge noch einmal zu betonen, sei darauf hingewiesen, daß in ihnen — so z. B. in Nr. 50 u. a. — die typischen Vokalsen der georgischen Gesänge (o deli o dela u. dgl.) als Textsilben verwendet sind, genau in der Weise, wie dies in den georgischen Gesängen der Fall ist, und daß — abgesehen von dem oben angeführten sprachlichen Argument (der Mischung georgischer Worte mit ossetischen) — überdies noch die Sänger mir eine rein georgische Melodie (*mraval zamier*), die mir bei der Aufnahme der georgischen Gesänge dutzendmal immer wieder aufgetischt wurde (sie ist in der 1. Abteilung dieses 2. Bandes unter die in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge aufgenommen worden) ganz unverändert als angeblich ossetische Melodie vortrugen.

Faßt man also die Ergebnisse unserer Betrachtung der in dieser zweiten Abteilung des zweiten Bandes zusammengestellten Gesänge von Kaukasusvölkern zusammen, so ergibt sich, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, folgende Reihenfolge: die entwicklungsgeschichtlich tiefste Stufe repräsentieren die *svanischen* Gesänge, die das Litaneienprinzip in seiner alttümlichsten, rohesten und einfachsten Form verkörpern. Auf einer höheren Stufe stehen bereits die *abchasischen* und *ossetischen* Gesänge, die mit ihrer Form der „Rufe“ den Übergang vom einfachen Litaneienprinzip zu einer, wenn auch einfachen, so doch immerhin bereits deutlich erkennbaren melodischen Konstruktion und Architektur, annähernd im Sinne der Strophe, aufweisen. Auch hinsichtlich der Mehrstimmigkeit nehmen diese

Gesänge eine besondere Stellung ein, insoferne in ihnen die ersten Ansätze von Mehrstimmigkeit in einer organum- oder diaphoniaähnlichen Quinten- und Quartparallelenführung der Stimmen sowie in einer Art von Organum vagans deutlich zutage treten, ganz abgesehen von der in den ossetischen Gesängen unter dem Einflusse des Vorbildes der georgischen (vor allem wohl der gurischen) Gesänge sich äußernden annähernd kontrapunktartigen Technik der Stimmführung, wie sie ihre höchste Vollendung in den gurischen Gesängen findet. Das letzte Glied dieser entwicklungsgeschichtlichen Reihe stellen die mingrelischen Gesänge dar, die, in deutlicher Annäherung an die mehrstimmige, akkordisch-homophone Satztechnik des russischen Volksliedes und in offenkundig ersichtlicher Anlehnung an dieses als Vorbild eine geschlossene, „ruf- oder strophenartige melodische, häufig sogar zwei- oder vierteilig gegliederte und zwei- oder dreiteilige direkte Taktgliederung aufweisende Konstruktion zeigen, sowie sie auch hinsichtlich ihrer Mehrstimmigkeit gegenüber dem gurischen Gesang mit seiner caccia- oder discantusähnlichen Stimmführung, ähnlich der Polyphonie der Ars nova und der altniederländischen Mensuralmusik, einen eigenen zwischen den Fauxbourdons des europäischen Mittelalters einerseits und dem akkordisch-homophonen Satz des mehrstimmigen europäischen Volksliedes der Gegenwart andererseits stehenden Typus von Stimmführungstechnik repräsentieren. (Von den Spuren und Einwirkungen des Prinzips der Heterophonie ist schon oben die Rede gewesen.) Abschließend läßt sich also feststellen, daß die Gesänge der Kaukasusvölker eine aufsteigende Entwicklungsreihe veranschaulichen, deren erste, früheste und niederste Phase durch die Wiederholung einer ganz kurzen, monotonen und nur wenige Tonschritte umfassenden Phrase — Litaneienprinzip — verkörpert wird, woran sich als die nächstfolgenden, allmählich immer höher einzuordnenden Phasen das „Rufprinzip, das Prinzip der melodisch, rhythmisch und architektonisch gegliederten Konstruktionen (Strophen) wie der frühe Stufen der Entwicklung des europäischen Kontrapunktes (Organum, Diaphonia, Diskantus, Ars nova, niederländische Mensuralpolyphonie) vortäuschenden und wiederholenden mehrstimmigen Gebilde (Gesänge der Gurier) anschließen, um endlich durch die schon ganz modernen europäischen akkordisch-homophonen

Typus aufweisende mehrstimmige Satztechnik der mingrelischen Gesänge abgeschlossen zu werden. So bietet uns also die Betrachtung der Gesänge der Kaukasusvölker das Bild einer lückenlos geschlossenen formalen Entwicklungsreihe — einer Entwicklungsreihe, die eine frappante Analogie und Übereinstimmung mit der in der europäischen Musikentwicklung nachweisbaren Entwicklungsreihe aufweist. In der Tat haben wir eben wohl in beiden Erscheinungen in beiden Erdteilen nur den Ausdruck eines gemeinsamen, aller Musikentwicklung der gesamten Menschheit auf der ganzen Erde, in allen Ländern und zu allen Zeiten, onto- wie phylogenetisch, gleichmäßig und einheitlich zugrunde liegenden und überall sich von selbst einstellenden Entwicklungsschemas vor uns, das immer und überall zutage tritt, wo und wann immer sich musikalische Phänomene abspielen.

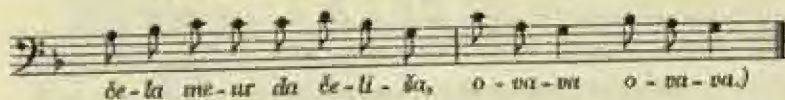
Zum Schlusse obliegt mir nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Herren, deren Mitarbeiterschaft ich das Zustandekommen dieses Bandes verdanke, meinen allerwärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy nennen, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, mir in der eingangs dieser Abhandlung erwähnten Schwierigkeit betreffs der ossetischen Texte zu Hilfe zu kommen, insofern er es in zuvorkommendster Weise übernahm, meine phonetische Niederschrift der Texte der ossetischen Gesänge dem oben erwähnten Kreise ossetischer und georgischer Offiziere usw. in Prag zu übermitteln und von ihnen eine russische Übersetzung der in diesen Gesangstexten erkennbaren und verständlichen Worte zu erbitten, woran er noch die weitere besondere Liebenswürdigkeit knüpfte, selbst persönlich und eigenhändig die so erlangte russische Übersetzung ins Deutsche zu übertragen. Weiters habe ich Herrn Kollegen Privatdozenten Dr. Robert Bleichsteiner zu nennen, der so freundlich war, nicht bloß die Transkription und Übersetzung der in diesem Bande veröffentlichten georgischen, mingrelischen und svanischen Gesangstexte zu besorgen, sondern auch ein beträchtliches Quantum seiner kostbaren Zeit, Mühe und Arbeitskraft der Bestimmung und Richtigestellung der wissenschaftlich korrekten Schreibweise der im Nationale der

einzelnen Gefangenen angeführten Ortsnamen sowie auch der Namen der Gefangenen selbst in selbstlosester Weise zu opfern, ebenso wie auch er schon — vor der gütigen Intervention Sr. Durchlaucht Herrn Professors Fürst Trubetzkoy — den ossetischen Gesangstexten und ihrer Bearbeitung seine Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hatte. Wenn ich zum Schlusse noch meinen lieben, altbewährten und treuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, den Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, Herrn Dr. Leo Hajek, nenne, der, wie in den übrigen bereits vorangegangenen und noch folgenden Bänden, bzw. Bandabteilungen dieser Serie, so auch im vorliegenden in gleich selbstloser und uneigennütziger Weise die genaue metronomische Bezeichnung der Tempi der einzelnen Gesänge in stundenlanger gemeinsamer Arbeit mit mir festzustellen so freundlich war, so glaube ich, alle Herren genannt zu haben, denen ich für ihre Mitarbeiterschaft zu Danke verbunden bin. Und so bitte ich sie denn, ihnen nochmals an dieser Stelle schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und herzlichsten Dankes wiederholen zu dürfen, den ich ihnen seinerzeit schon mündlich auszusprechen mir erlaubt habe.

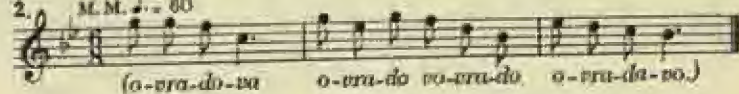
Mingrelische Gesänge

(Dreistimmig gesungen von Levarsj Mmaladze, Nikola Pataraia und Iia Thopharia. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 24, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr.

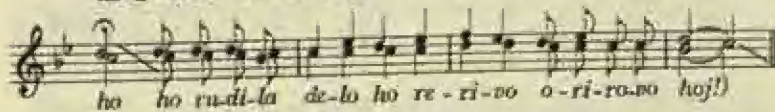
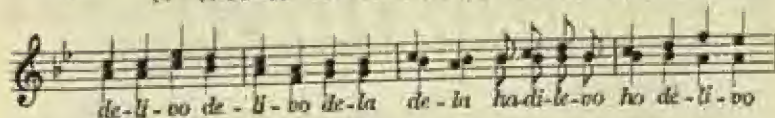
1. L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 84



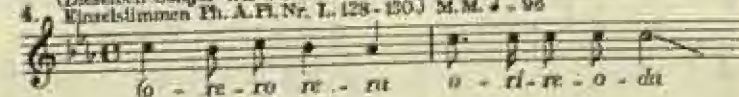
2. M. M. ♩ = 60



(Dreistimmig gesungen von Beglar Barkalaia, Nikola Pataraia und Iia Thopharia. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2762 und L. 220, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 122 - 124.) M. M. ♩ = 96



(Dieselben Sänger wie bei Nr. 3. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 34, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 96



5. (Sänger und Ph. A. Pl. Nr. dieselben wie bei Nr. 3.) M. M. ♩ = 84

(e - va voj-se-ra-da ra-da zu-ra-da voj-se-ra-da ho
 e - u - ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho e - va voj-se-ra-da
 va-ra-da ho voj-se-ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho
 e - u - ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho!)

6. M. M. ♩ = 120

(a-ba-de-li de-li-o he he a-ba-de-li de-li-o
 di-li o-de-la di-li o-de-la u-ba-de-lo na-ni-na da)

7. M. M. ♩ = 96

(ho he he ho o ru-di-la o de-li-o
 ti-li ti-li, va-ti-la a ti-le-i tie-li ti-li va-di-la
 he he ho di-lo ti-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na
 ho di-lo di-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na de-lo u-ba-de-la
 de-lo a-ba-de-la de-lo u-ba-de-lo de-la na-ni-na he)

8. M. M. ♩ = 100

(va - de - li - a va - de - li - o va - ni - na
ra va - de - li - a vo na - ni - na na.)

9^a M. M. ♩ = 96

(ho ru-di-la na-ni-na ho ho ru-di-la na-ni-na
ho ru-di-la ho ru-di-la ho ru-di-la na-ni - na.)

9^b (Dasselbe in anderer Fassung): M. M. ♩ = 84

(ho ru-di-la na-ni-na ho ho ru-di-la na-ni - na
ho ru-di-la ho ru-di-la ho ru-di-la na-ni - na.)

(Tanzlied)

10. (Gesungen von Beglar Barkalata und Ila Tschphuria. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2767, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 28 und L. 29) M. M. ♩ = 72

(ha-ri-ra he - a ha-ri-ra he - a ha-ri-ra he - oi
ha-ri-ra he - oi hai-ra-ra ra-ra ra-ra he - oi ha-di-la
he - oi ha-di-la ho ha-ni - na na-ni-ne-o na-ni -
ne-o na-ni-ne-o na-ni - ra hej.)

10. Variante

ha - i ra-ra ra-ra ha - i ra-ra ra-ra

11. M. M. ♩ = 84

(de - li - a - vo a - ba - vo del de - li - o de - li - vo di - la
 ha - de - li vo - de - li - vo di - la na - ri - na ha de - li - vo de -
 li - vo di - la na - ri - na ho di - lo vo - di - la
 na - ri - na ho ho di - lo ho di - lo da - ha.)

12. M. M. ♩ = 96

(ha - ha de - li - vou na ha - ba de - lo
 de - li - vo de - li - vo di - la ha - ba - de - li - o - vou na
 ha - ba de - lo de - la - na - ri - na - na.)

13. M. M. ♩ = 120

(ois - sa de - li - o - vo na - ri - na
 a - ba - de - lo o ru - di - la na - ri - na de - li - vo de -
 li - o di - la a - ba - de - li - vo de - li - vo di - la ha
 a - ba - de - lo o ru - di - la na - ri - na ho.)

14. (Tanzlied) M. M. ♩ = 120

(ru-šo re-ro o re-ra la de-li-o de-li-vo di-lo
o vo na-ri-rui he ru-šo re-ro ho ru-di-la ho
de-li-vo de-li-vo de-la o ru-di-la ho he.)

15. M. M. ♩ = 94

(de-li-vo de-li-vo di-lai de-li da-vo di-lai
de-li-vo de-li-vo di-lai o di-la-vo di-lai.)

16. M. M. ♩ = 152

ho de-li-o de-la ho de-li-o de-la
ho de-li-o ho de-li-o ho de-li-o di-la rui-rui he.)

17. M. M. ♩ = 120

be-(je)-di-do kuc-ri be-di-ne-ri (ho),
di-do (ho) kuc-ri be-di-ne-ri ho ho
o-ri kuc-ri be-di-ne-ri ho ho ho ho o-ri ho ho ho
ho ho ho ho ho ho ho ho he.)

18 M. M. ♩ = 116

si čki-mě gu-ri, si čki-mi šu-ri, si čki-tri gu-ri-ši ma-ču-a-š

ho o de-li - a de-lo a ru-di-la na-ni - nu

de-li-o de-li-o di-la a-ba-de-li o de-li-o de-la

ho o de-li-o di-la na-ni-ne-vo na-ni-na he.)

19 (Russische Volksliedmelodie). M. M. ♩ = 116

Le - ku-ri - i - a - no, le - ku-ri - i - a - no,

a - ba le-ku-ri ge-na-čoa-le, le-ku-ri kar-ka ši - a - no

a - ba le-ku-ri ge-na-čoa-le le-ku-ri kar-ka ši - a - no.

20 M. M. ♩ = 96

o la-le la-le-two, gi-lavr-ta-to xoa-le-o!

(la - le, o la-le ta-ri tu-ra ha-la-lo-da

ha ru-di-lo ru-ni-na ta-ri tu-ra nan.)

21. M. M. ♩ = 104

(o - sa ra - da ča - gu - na ho he)
 u - čon - gu - rel sra - pu - ra ho he o - sa ra - da ča - gu - na
 (han) (han)
 ho he (han) sa ra - da - ča - ra - du ho) u.s.w.

22. (Russische Volksliedmelodie). M. M. ♩ = 132

Rat' ga - ma - čí - ne me ymer - to, rat' ga - ma - čí - ne?
 Th ga - ma - čí - ne me ymer - to, šen mo - mar - čí - ne!
 (va - ri - a la - li - a va - le va - ri - a la - la
 de - li - da - vo de - li - vo di - la va - ri - a la - le.)

23. (Russische Melodie mit unterlegtem georgischen Text.) M. M. ♩ = 84

ci - xe, mo - gi - kotes am - še - ne - be - li, šen xar
 važ - kacis damyo - ne - be - li! ci - xe mo - gi - kotes am - še - ne - be - li
 šen xar važ - ka - cis damyo - ne - be - li! ci - xe, mo - gi - kotes
 am - še - ne - be - li, šen xar važ - ka - cis damyo - ne - be - li.

Abchasische Gesänge.

24. M. M. ♩ = 144

(Oi - sa ra-da va-ra-da, ai - sa ra-da šva-ra-da
o - v-ra-da o - v-ra-da vai-sa ra-da šva-ra-da
o - b-ra-da o - v-ra-da vai-sa ra-da šva-ra-da.)

25. M. M. ♩ = 126

(oi - sa sai - o vo - he o - re - ro
o - ri - ro ha-ba-re-ro oi - sa šva-ra - da.)

26. (Tanzlied.) M. M. ♩ = 144

(de-li - vo de-li - vo di-la o bo-le-la ha-ra-lo
ha de-li-vo de-li - vo di-la o bo-le-la ha-ra-lo - he.)

Svanische Gesänge.

27. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. ♩ = 66

Bu-ba, bu-bu kha-khu-če-la, bu-ba kha-khu-če - la!
Bu-bas a - rag xu-ku-če - la bu-ba kha-khu-če - la.
Thi-tha ėi-kha ėi - mi ege-bia, bu-ba kha-khu-če - la.

28. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. ♩ = 96

La - gu - še - da jo - jo - la - gu - še - da,
ij - gi - ra - ga gwišgwe da lai-gueri ru - še - da.

29. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. ♩ = 72

War de-de sin Mi-ram-gu-la, de-des is-gwa si ga-ri zo-rim!
 Wo-leg či - ag jim-siš lu-degh! Mi-ram-gu-la de-meg e - ri.
 Mi-ram-gu-las Sa-wid me-ced a - re, čta-ra ča-jid-ga-ra,
 Wo-leg či - ag Sa-wiš wez-len, thwephild bar-jes ja-zid.

30. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. ♩ = 72

Melh-ki sab-rul, Melh-ki lež - ri, tell - la murg-wale
 zo - ji - ge - ra. Meš - ze mub-gar bap kec ghwi-hul...
 jamgha Melhki zeč wi-na - la. Is-gwa čiš - te zo - ša ko-jus.

31. M. M. ♩ = 96

(oj sa - ri - ra wa - ru - da, oj sa - ri - diš
 wo - ru - da, wo sa - ri - reš wo - ru - da)

32. M. M. ♩ = 84

hor-je de - lo ši - na-reš ded-pha-li Tha-ma-rā,
 (wa - ra de - lu) ku - i - xos - ru - li Tha - ma - rü.

33. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. ♩ = 84

šga-ri du-la šga-i ri-sa da - zo-i-lu šga-ri
 šga-ri du an-baw (čič-ga-de) xew xew la ja-bek
 šga-ri du-la šga-i ri-sa da zo-i-la šga-ri)

34. M. M. $\text{♩} = 120$

(wo-di-e wo-ro-di-e los-so-wo wo-di-e wods-are da
wods-are wo wo-di-e wo-ro-di-e los-so-wo.)

35. M. M. $\text{♩} = 112$

(ho-ja de so-raš ši-wa ho-gri-li di-va ra-ji waj-ha.)

36. M. M. $\text{♩} = 90$

(wo u-raj-da wo-ra-da wo se-ri-raš wo-ra-da)
Ab-wa-xe-thiš gha-la-ti-e Oa he wo se-raj-da.)

37. M. M. $\text{♩} = 118$

(o če-la si čer-če-la je wa-wa doš je-wa-wa
o če-la si gha-ri-el so-ka-me urkh jo-wa-wa.)

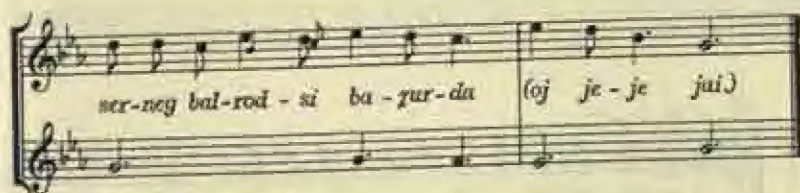
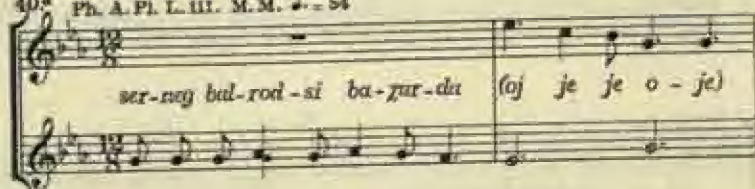
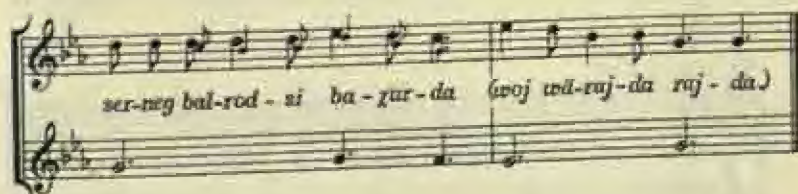
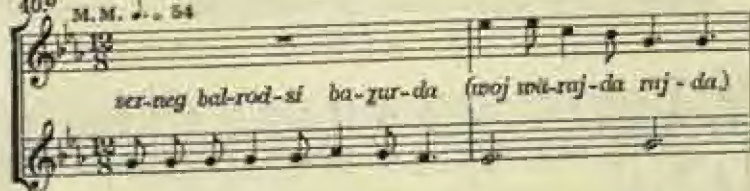
38. M. M. $\text{♩} = 120$

(jel-ghi ro-lad jel-ghi ro-lad waj-da
jel-ghi raj waj-da jel ši wo-ra-la two.)

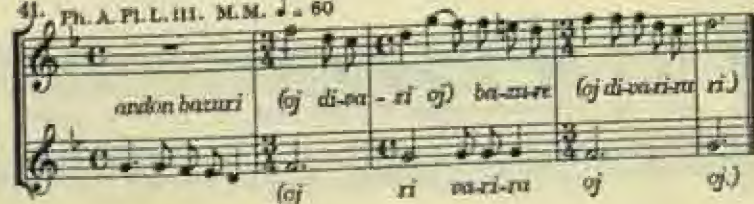
39. M. M. $\text{♩} = 84$

Daš-tuld sab-ral, daš-tuld lež-ri jes-ghri-ne ma-
bir-the-w was, meth-xor ma-re age-bin leux-wid,
če-xad gha-ne god-xilda mi-ša, daš-tuld sab-ral gul ul-des-de.

Ossetische Gesänge.

40^a Ph. A. Pl. L. III. M. M. ♩ = 5440^b M. M. ♩ = 54

41. Ph. A. Pl. L. III. M. M. ♩ = 60



(oj ri vari-ru oj oj)

42 Ph. A. Pl. [.. III. M. M. ♩. = 60

o was-serische ba-ros-kun (oj-da ri-ra hoj)

af-ter ze-bach ba-xos-ke (oj-da ra-ra-ri-ra)

43 M. M. ♩. = 84

ze karg men ka-ga-ne-ke-ne (oa-re de ri-ra ri-ra)

hoj oj oa-ra-da ri-ra oa-re-de ri-ra ri-ra-ra hoj)

44 M. M. ♩. = 96

wo a wo-tar-den de-do a me-la

wo a wo-tar-den de-do wed-se-ni

45. M. M. ♩ = 120

Sampo-ge fl-zau w-rog me zer-ta - je oj - be zo-fl - ra.

46. M. M. ♩ = 96

Si - zar-za - sak ma - yu (woj ra) ma - yu - ou

ma - de - njer - fid kumet - na (woj ra) ma - yu - ou.

47. M. M. ♩ = 108

(oj wo-rej - da) jon - fe - zä wen (je o - raj - da

oj wä - raj - da oj o - rej - da az se - rum - djal

(je o - rej - da) känd - ze - män (o - raj - da)

48. M. M. ♩ = 90

(oj - re oj-rej-da) hoj hoj va - ri - ra va - ri - ra (oj)

vaj da - va Lu-ba hoj hoj ruj - da va - ri - ra (hoj)

49^a M. M. ♩ = 84

(oj - dam) ră - vaj - dam rut - su ra - ma - bon.

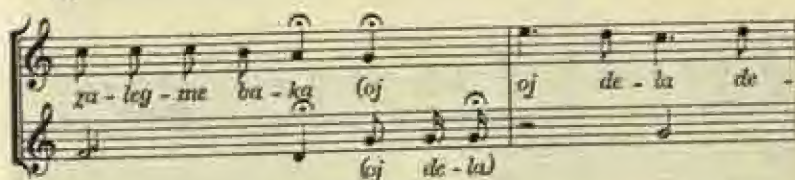
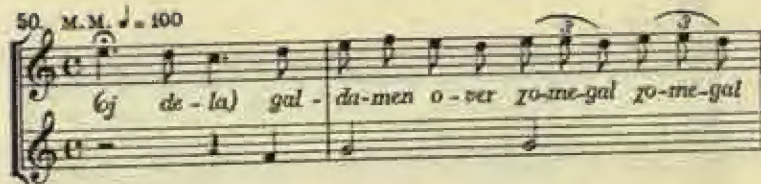
(oj - dam) es pam me-xă - dek ze - zor - bon.

49^b M. M. ♩ = 84

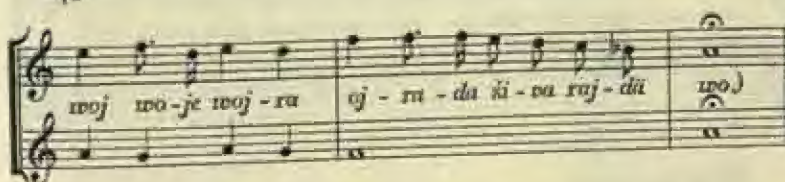
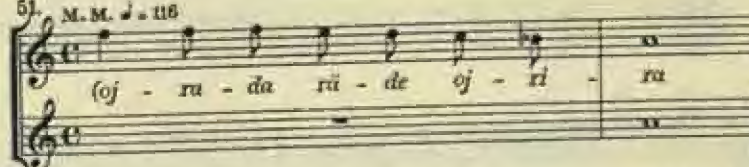
(oj -) ru - vaj - da rut - su ra - ma - bon.

(oj - dam) ro - ze va-sul mă - de rut - su. (oj)

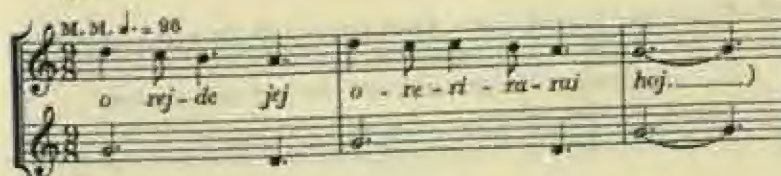
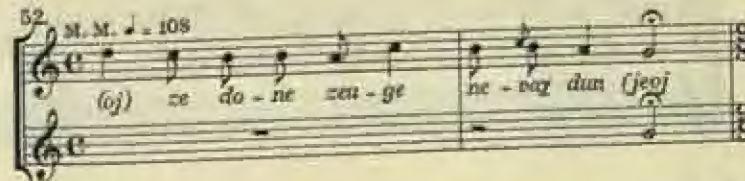
50. M.M. ♩ = 100



51. M.M. ♩ = 116



52. M.M. ♩ = 108



53^a M. M. ♩ = 138

(va - ri va - ra - le) os - se-djo - se sô-yes go-ton

(va - ri va - ra - le) os-de-me sal-da-ti ra-ku-tu - - i.

53^b M. M. ♩ = 138

os - se-djo - se sô-yes go-ton (va - ri va - ra - le)
os - se-djo - se ma-ku rad-sed sal - dat ma-ko-doi

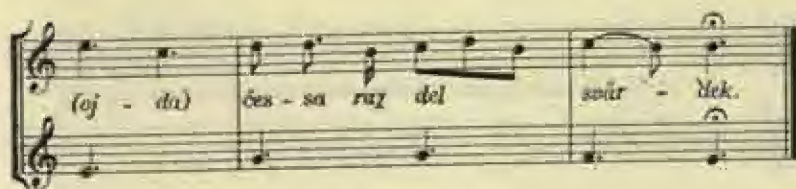
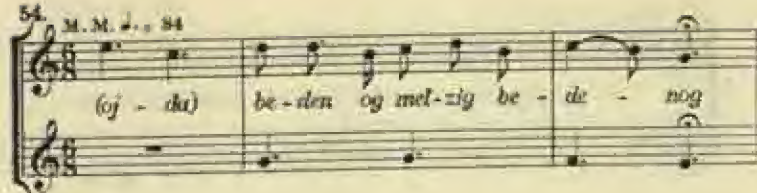
os - se-djo - se sô-yes go-ton (va - ri va - ra - le)
(va - ri va - ra - le) (va - ri ri - ra - ram)

53^c M. M. ♩ = 138

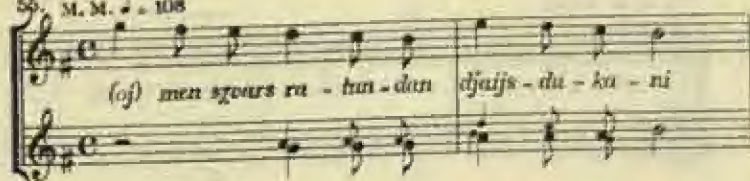
os - se-djo - se sô-yes go-ton (va - ri va - ra - le)

os - se-djo - se sô-yes go-ton (va - ri va - ra - le)

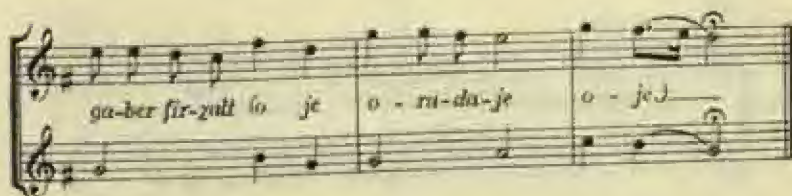
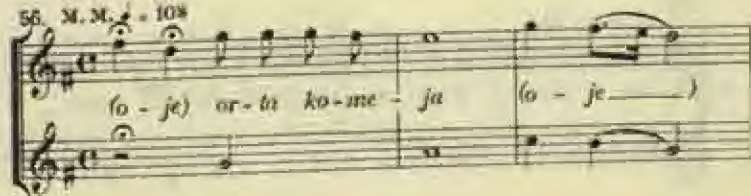
54. M. M. ♩ = 84



55. M. M. ♩ = 108



56. M. M. ♩ = 108



57 M. M. $\text{♩} = 84$

ka-la-kug guj-rag so-niz ag jes-sen-te je-me la-si-nak (oj

o va-ra-da va-ra-da va-ra-da ra-da ri-ra-ra (oj

58 M. M. $\text{♩} = 98$

(o vā-re-de) de-le-be dū-re de-le-be dū-re (o

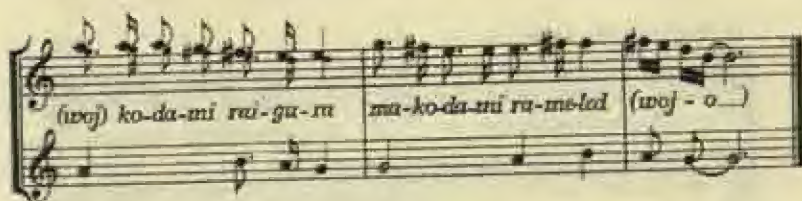
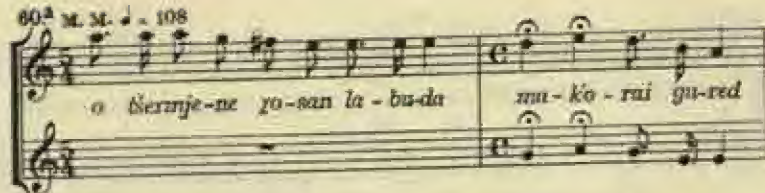
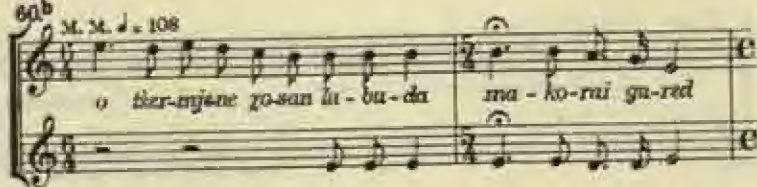
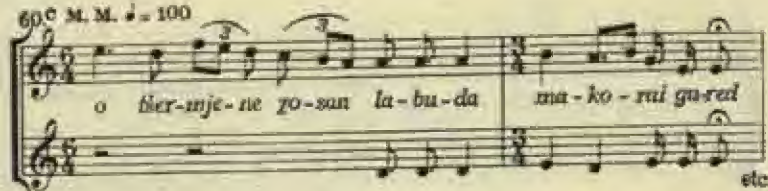
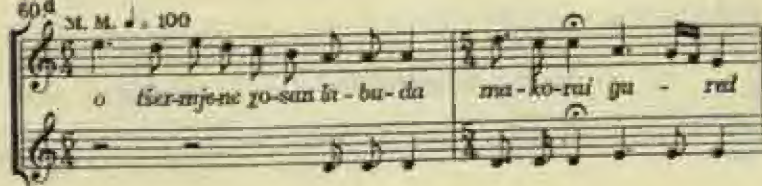
o vā-re-de) ter-gus fe-li-za ter-gus fe-li-za (o)

59^a M. M. $\text{♩} = 98$

(o u-rā-de rā-de) da-voj-do (u-rā-de) sosse

59^b M. M. $\text{♩} = 98$

(o u-rā-de rā-de) da-voj-do (u-rā-de) sosse

60^a M. M. ♩ = 10860^b M. M. ♩ = 10860^c M. M. ♩ = 10060^d M. M. ♩ = 100

(woj) ko-da-mi rui-gu-ra-dan ma-ko-da-mi ru-me-led.

61. (Fortsetzung zu 60.) M. M. ♩ = 104

(oj) ko-da-mi ru-me-la (o - je) ma-ko-da-mi ram-bi-ja.

(oj) ko-da-mi ram-bi-ja (oj oj) ma-ko-da-mi ses-ma-gua.

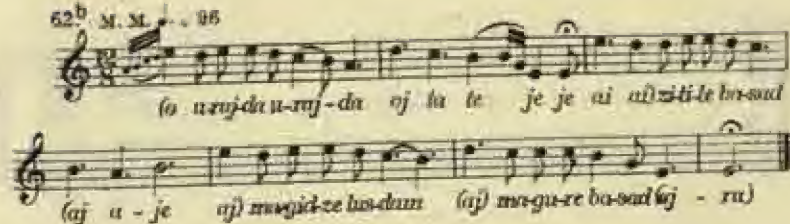
62^a M. M. ♩ = 96

(o u-raj-da u-raj - da oj la te - je
(je - je)

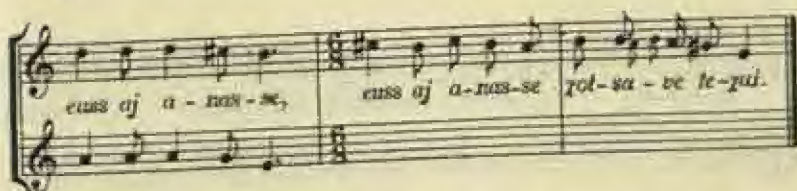
ai) ci-ti-le ba-sa-d(aj a je)
(aj aj u-raj-da oj)

aj aj ma-gid-ze las-dam (aj) ma-gu-re ba - sad (aj - ra.)

62. M. M. ♩ = 96



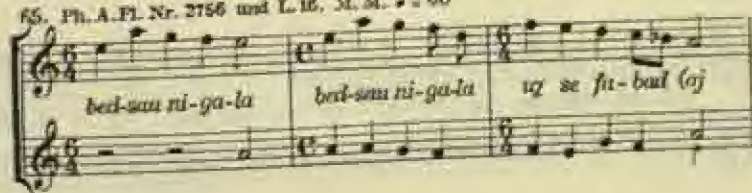
63. M. M. ♩ = 96

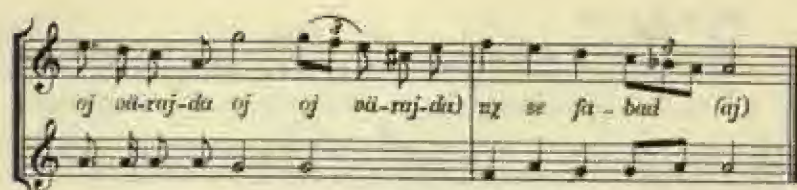


64. M. M. ♩ = 96

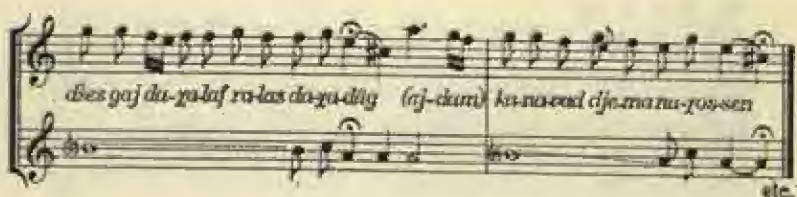
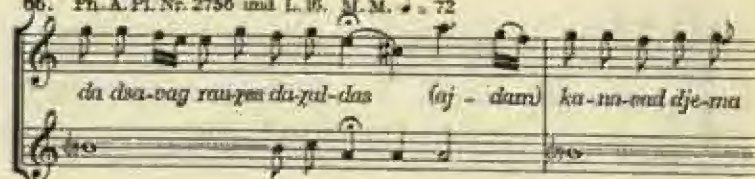


65. Ph. A. Fl. Nr. 2756 und L. 12, M. M. ♩ = 60

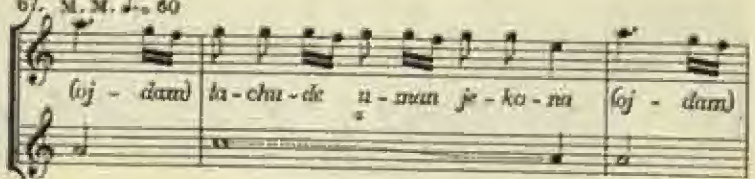




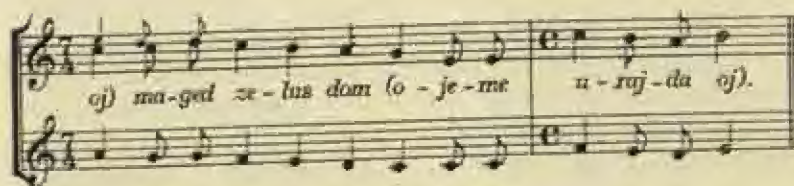
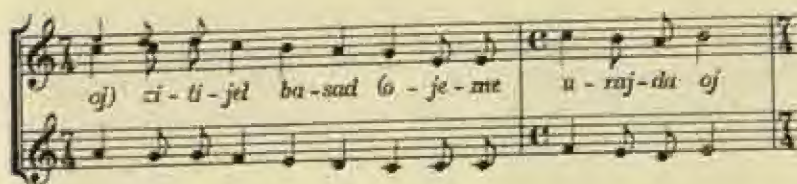
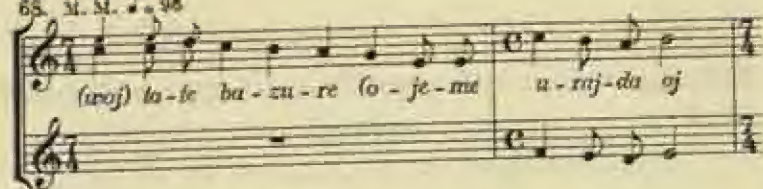
66. Ph. A. Pl. Nr. 2756 und L. 16, M. M. ♩ = 72



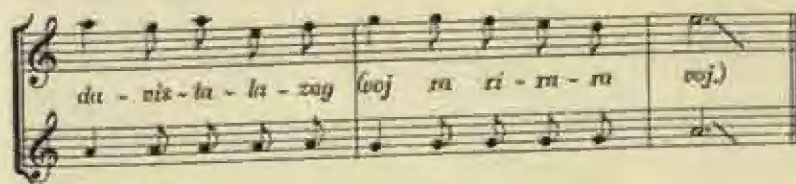
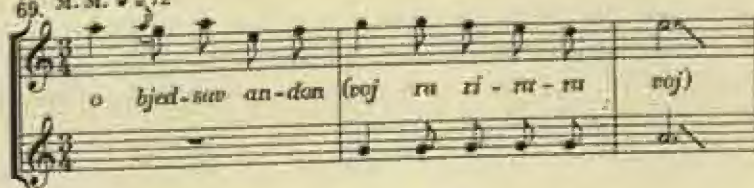
67. M. M. ♩ = 60



68. M. M. ♩ = 96



69. M. M. ♩ = 72



Texte der von den Mingreliern gesungenen Lieder.

Transkription und Übersetzung von Dr. Robert Bleichsterner.

(260)

I.

Turp'av, gaxsots čeens dida
bayši,
Me da čen, rom ert'ad vtrp'odil?

Šen moč'qite turp'a vardi,

Gadnomigde sagvarelaa

Da mič'ari: čemo gito,

Čenis xarsovrat' hč'ondes esa.

An čen mašin, ra icodi,
An čen gišma, ra icoda,¹
Rom mač vardi adre čveni
Signaruli das'č'emboda.²

Halde, gedenkst du, wie wir
in unserem großen Garten,
ich und du, zusammen uns
liebten?

Du pflücktest eine hübsche
Rose,
warfst sie mir, dem Geliebten
zu

und sagtest zu mir: O mein
Närrechen,
zur Erinnerung an mich sollst
du sie haben.¹

Und was wußtest du damals,
oder was wußte ich Törichter,
daß früher als diese Rose
unsere Liebe verwelkt wäre.

(261)

II.

Jar nana, vardoe nana,

Jar naninao.²

Nanas getgei, daizine

Šen pač'ac'inuo!

Gap'urč'k'nulo, glexis švilo,

Vardoe naninao.

Jar nana, vardoe nana,
iar naninao.

Nana ich sage dir, schlaf ein
du Kleines!

O Aufgeblühter, eines Bauern
Sohn.

vardoe naninao.

¹ sie! Muß lauten: *An me gišma, ra icodi*; anders ergibt es keinen Sinn.

² sie! *das'č'emboda* von *č'amba* 'verwelken'.

³ Singulien. *Jar* wäre 'o Vellehen', *varšoe* 'o Rose'. *Nana, naninao* sind
Kossworte, womit die Kinder in Schlaf gewiegt werden: *ciapopota*,
rota, kati u. dgl.

*Dedis mkerdsi migignia
Šen tkbili binao.*

*Agre tkbilat', udardelat'
Ram dagazinao.
Dazine vardov nana
Jav naninao.*

An der Mutter Brust
hast du einen süßen Zufluchts-
ort gefunden.

So hat dich süß, sorglos
etwas eingeschlafert.
Schlaf ein vardov nana
jav naninao.

(262)

III.

Šimindsa čoxna dauc'got',

Ert'amat' ševazaxot' mašuri,

*Egeč mašin dugvavic'qdes,
Rom glexi¹ cart' ubeduri.
(bič'ebō.)*

Marto čevn'vis ar vnušaobt',

*Ševst'vin² gemart'ebš samsa-
xuri;*

Batoni gqavs, cart' sac'qali,

Upatrono ubeduri! (bič'ebō.)

*Qvela tavši gvičadk'unebs,
Gareš da šinauri;
Cxlsa mič'as xrvat albobs*

*Op'li³ čevgan monac'uri.
(bič'ebō.)*

Čveni tromit' monaqvani⁴

Šveastan vadiš sazrdō puri,

Laßt uns beginnen, den Mais
zu graben,

stimmen wir einstimmig das
Arbeitslied an,
vielleicht vergessen wir dann,
daß wir unglückliche Bauern
sind. (O Burschen.)

Wir arbeiten ja nicht bloß für
uns,

einem andern sind wir zu
Dienst verpflichtet;

wir haben einen Herrn, wir
sind bedauernswert,

ohne Herrn (aber auch) un-
glücklich! (O Burschen.)

Alles rüttelt uns im Kopfe,
draußen und daheim;
reichlich befeuchtet die heiße
Erde

der von uns ausgepresste
Schweiß. (O Burschen.)

Das durch unsere Mühe er-
zeugte,

zur Nahrung dienende Brot
geht zu einem anderen,

¹ Richtig: glexni.

šop'it' monaqvani.

² xvelatc.³ čevn' op'li monac'uri.⁴ čvenis

Šin col-švils šimšili gviklavs; daheim tötet uns der Hunger
Weib und Kind,
Magram ein miugdos quri? aber wer hört darauf?
(bič'ebō.) (O Burschen.)

Ma'sa aarcos¹ sava itacobs, Ihre Nahrung nimmt ein an-
derer weg,
Stiria coli užužuri, es weint die Frau mit ver-
siegter Brust,
Šimšilidgan² rze užreba, vor Hunger trocknet ihr die
Milch aus,
Civis širili unauri! (bič'ebō.) es schreit das schwache Kind!
(O Burschen.)

(263)

IV.

Miqvars p'acca me megruli, Ich liebe die mingrelische
Hütte,
M'a kortoazed³ c'arnodgmuli, auf dem Berghügel erbaut,
Up'icra da uqavaro, ohne Bretter und ohne Schin-
del,
C'erili c'enelit' žaclart'uli. mit dünnen Ruten geflochten.
Šig lamazi kalic mamea⁴ Darin ist mir auch ein schönes
Mädchen gegeben,
Ap'axazurat' lav-mort'uli. nach abchazischer Art ge-
schmückt.

Icinodes, cartacobdes Sie mag lachen, kokettieren,
Da iqos gacarebuli! froh möge sie sein!
Saxli minaxavs dadgmuli, Das Haus habe ich aufgebaut
gesehn,
Hk'onda poli malak'uli,⁵ es hatte den Fußboden lackiert,
Magram in saxli mexocrebi aber die in jenem Hause
Wohnende
Iqo mteri da orguli. war ein Feind und treulos.

¹ saredos.² šimšilidgan.³ Bedeutet meinen Gewährsmännern zufolge Hügel.⁴ Var. moyca.⁵ Vielleicht zu lesen: malaguli „in Ordnung gebracht“.

(264)

V.

Mraval žamič?

Langes Leben!

(265)

VI.

*Gogov, gogov, ras manduri,*Mädchen, Mädchen, was bist
du böse auf mich,*Ras miqureb mag šav-t'valit?*was blickst du mich an mit
diesem schwarzen Auge?*Merc'mune, rom, k'alo, čemebr
Šen aravin šegiqvarebs!*Glaube mir, o Mädchen,
daß keiner dich so lieb hat
wie ich!

(266)

VII.

*Murman, Murman, šensa mzesu,*Murman, Murman, bei deiner
Sonne,*Šeni K'ali xvas umzerju!*deine Frau schaut auf einen
anderen!*Colis K'ebu va rigia?*Was für eine Sünde ist es, die
Frau zu loben?*Šiga zis K'ali K'eri,*Darinnen sitzt die Frau K'eri,
den Hals hebt sie anmutig.*Qeli moyerebia.*Wer kennt nicht das Schloß
von Gori,*Vin ar icia Goris cize,*da es bis zum Himmel hoch ist,
die Stadt Tiflis und Sion,
die Bagratiden haben es ge-
baut.*Rom camdis mayalia,**Tbilis Kalak'i da Sioni,**Bagrationi'a angeso.*

(267)

VIII.

*Caiqvanes Tamar K'ali Ap'za-
zet'ki, (dieloda)*Sie führten das Mädchen Tamar
nach Apehazien,*(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).*

Zeuge bist du Georgien!

*Šaukazmes lurža cxeni T'amar
k'atsa, (dieloda)*Sie sattelten ein graues Roß
für das Mädchen Tamar,*(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).*

Zeuge usw.

Čizta-kopi daacures T'amar Sie setzten einen Kopfputz auf
k'alsa, (dieloda) dem Mädchen Tamar,
(Moc'ame xar žen Sak'art'celo). Zeuge usw.
Ap'xazel'si xmal's ik'newda In Apehazien schwang man
T'amar k'alsa, (dieloda) den Säbel für das Mädchen
(Moc'ame xar žen Sak'art'celo). Tamar,
Imeret'i darčenia T'amar k'alsa, Zeuge usw.
(dieloda) Imerien ist geblieben dem Mäd-
(Moc'ame xar žen Sak'art'celo). chen Tamar,
Zeuge usw.

IX.

(268)

Qri k'ali modioda, Zwei Mädchen kamen,
Sonia da Maro; Sonja und Maro;
Ert'manet's eubnebodnen: zueinander sprachen sie:
Šen, vin gicvare, k'alo? „Wen liebst du, o Mädchen?“
— „Me iset'i k'mari munda — — „Ich will einen solchen
Gatten —
K'ondes sac'erimalo! haben soll er einen Kleinhandel!
Mizi navaš'ri p'ulehi Seine erhandelten Gelder
Sayamomdin et'valo! will ich bis zum Abend zählen!“

(269)

X.

Qaqašo aqavabula, Der Klatschmohn ist erblüht,
Vardi gašlila, iava. Die Rose hat sich geöffnet,
das Veilchen.
Rogor mšvidobit' brzande bit' Wie befindet ihr euch?
Mokil'eva dagvigianda. — Die Höflichkeit kam uns
zu spät.
Qaqašo aqavabula, Der Klatschmohn ist erblüht,
Gašlila vardi, iavo. Die Rose hat sich geöffnet,
das Veilchen.
Lamazo, žen'i š'irime, O Schöne, dein Schmerz auf
mich!
Lamazo, žen'eis estiri me! O Schöne, um dich weine ich!

¹ Besser: sac'erilmanno.

(270)

*Adek' k'alo, it'amaše,
Šen, šen čemo lamazo!
Marusiav, Marusiav,
Čituria, Marusia šen!*

XIII.

Steh auf, Mädchen, spiele,
Du, du meine Schöne!
Marusia, Marusia,
Vögelehen, Marusia du!

(271)

C'arvel, c'arvel Mtkvris pirsā

Šediani¹ p'ik'rit' gasart' velat';

*Ik' veziebdī narnoba udgile
gansasvenčlad;*

*Ik' vbiš² mdelozed savugetot'
viname crenliť;*

*Ik'ac qovelī are-mare igo moc'-
geniť.*

*Nelat' moyelavz, modudanebs³
Mtkvari ankara*

*Da miš zvir'ebši ket'is lať-
vardi čisa kamara.*

*Idagv dagradobit'⁴ qurs ug-
dabdi me miš⁵ čvrialsā,*

*Da t'valni rbian šorat', šorat',
cis dasavalsā!*

*Vin icis, Mtkvara, ras but-
buteb, vist'vīs ras it'qi?*

*Mracal droebis moc'ame xar,
magram xar ut'qi? . . .*

XV.

Ich ging, ich ging an das Ufer
des Kur,

Um mich traurigen Gedanken
hinzugeben;

Dort suchte ich einen be-
kannten Platz, um zu ruhen;

Dort auf weichem Rasen be-
netzte ich mich zum Troste
mit Tränen;

Dort war auch alles rings-
herum voll Melancholie.

Still wogt und murmelt der
klare Kur

Und in seinen Wellen leuchtet
der Azar, das Himmels-
gewölbe.

Auf den Ellbogen gestützt
hörte ich auf sein Rauschen,

Und die Augen schweiften weit,
weit, bis zum Rand des
Horizontes!

Wer weiß, o Kur, was du
murmelst, wem sagst du
etwas?

Ein Zeuge langer Zeit bist du,
aber du bist stumm! . . .

¹ C'arvel c'qlim pirsā šediani.

² Ibiť.

³ melindane.

⁴ Idagv-dagradobit'.

⁵ vugleť me miša.

(272)

*Tqem moixen p'ot oli,**Ager mercxali žyivis,**Bayli xazi oboli**Matia ixenit'a stiris.**Aqvačubula mdelo,**Aqvačubula m'ebli;**Mamulo saqvačelo,**Šen rodis aqvačebli?*

XVI.

Der Wald hat sich mit Blättern
bekleidet,

Schon zwitschert die Schwalbe,

Im Garten die verwaiste Rebe

Weint vor vieler Freude.

Erbblüht ist der Rasen,

Erbblüht sind die Berge;

Vaterland, geliebtes,

Wann wirst du erblühen?

(273)

*K'ali gamididgulda,**Gverdze gadamibrunda.**(ivri ivri ivri K'alo loiso loiso
da)**Čiŕis kaba darpirdi,**Isev gadmomibrunda.**(ivri ivri ivri K'alo loiso loiso
da)**Kider gamididgulda,**Gverdze gadamibrunda.**(ivri ivri ivri K'alo loiso loiso
da)**P'arčis kaba darpirdi,**Isev gadmomibrunda.**(ivri ivri ivri K'alo loiso loiso
da.)*

XIX.

Das Mädchen hat mich hoch-
mütig behandelt,

Sie hat mich verlassen.

*(ivri usw.)*Ein Kattunkleid habe ich (ihr)
versprochen,Da kehrte sie wieder zu mir
zurück.*(ivri usw.)*Wieder behandelte sie mich
hochmütig,

Verließ mich.

*(ivri usw.)*Ein Seidenkleid versprach ich
(ihr),Wieder kehrte sie zu mir
zurück.*(ivri usw.)*

(274)

*Mraval žamier,**Imert'ma inebos**T'Kreni sicocale?*

XX.

Langes Leben,

Möge Gott gnädig sein

Eurem Leben!

(108) *Megruli simyerebi.* — **Mingrelische Lieder.**

17.

*Bedido kučxi bedineri.*Viel Glück mit glücklichem
Fuße.

18.

*Si ek'imi guri, si ek'imi suri,
si ek'imi guriši mač'uali.*Du mein Herz, du meine Seele,
du meines Herzens Ver-
brennerin,

19.

*Lekuriano, aba lekuri genac-
vale, lekuri-k'ark'ašiano!*Du mit dem Säbel, o geliebter
Säbel, du mit Säbel und
Scheide!

20.

*O laleo, gilavrtat'o xvaleo!*O laleo, wir wollen allein spa-
zieren gehen!

21.

*Osa rada čaguna, učonguret
zapuna.*Osa rada čaguna, ohne Zither
tanzen sie.

22.

*Rat gamačine me γmerč'o; rat
gamačine?*Warum schufst du mich, o
Gott, warum schufst du
mich?*T'u gamačine me γmerč'o, šen
monarčine!*Wenn du mich geschaffen hast,
o Gott, so hilf mir!

23.

*Cixe, mogiktes¹ amšenebeli, šen
xar vačkacis damyonebeli!*Turm, sterben soll dein Er-
bauer, du bist Helden be-
trübend!*Cixes rat' unda vkinis karebi?
Mas unda k'ondex šušaban-
debi!*Was braucht ein Turm Tore aus
Eisen, er soll Gilastüren(?)
haben!¹ Richtig *mogikades*.

Gavstex, gamoval, gaviparebi, Ich werde dich zerbrechen,
sudac didi tge, davimalebi. hinausgehen und fliehen, wo
 der große Wald ist, werde
 ich mich verbergen.

24.

Oisa rada varada, oisa rada
švarada,
ov rada ov rada, voisa rada
švarada.

315.

Davlex yvinoxu kazursu šen Ich trinke kachetischen Wein
sadyierzelos! auf dein Wohl!
Mašnye zmobilo, sul gamor- Lieber (?) Herzbruder, wir
culot! wollen die Seelen tauschen!
Vin iciz, ra gediz an dyex an Wer weiß, was uns heute oder
xcale? morgen erwartet!

316.

Čemo mkvlelo, čemo mo'veto, Meine Mörderin, meine Ver-
čemo axlas mezobelo! brennerin, meine nahe Nach-
 barin!
Ris'vis mogič'genia, sad zar, Warum bist du traurig, wo
čemo samqcarelo? bist du, meine Geliebte?
Šen rom xeli čamogartvi, gae- Wenn ich dich bei der Hand
kara xeli xelsu nehme, Hand auf Hand ruht,
Da mas čemdeg ayara var, Dann bin ich nicht mehr, was
rač čamagde satanželsu? stürzttest du mich in (solche)
 Qual?

317.

Ninas qavda ert'i šašvi, galiati Nina hatte eine Drossel, im
gamozdili; Käfig gefüttert;
Inas šašvi gaup'rinda, Nina Die Drossel flog ihr davon,
darča moč'genili. Nina blieb traurig.
Nina, ras mogč'geniao, šašvi Nina, was grämst du dich,
vis ar qoliao? wer hat nicht eine Drossel
 gehabt?

(303)

Čonguri Sak'art'veloa,
Čongurs simebi anba,

Daukar nela, nela!

Ic'vis guli, dedis guli,

Gamop'rinda simqvaruli.

Serzed midis sami-ugeli,
Tuš-mokle du kuda-grzeli,

Ert'manet's eubnebian:
Čalas aris burža czeni;
Ert'ma t'avsa daurbino¹,

Orma gavkrat' gavas xeli,

Patrons kaci gauzavno²,

„Nuyar ginda t'iva-k'eri!“

I.

Die Zither ist Georgien,
Die Zither hat die Saiten ge-
spannt,
Schlage sie leise, leise!

— — —
Es brennt das Herz, das Herz
der Mutter,
Es flog hinaus der Geliebte.

— — —
In der Nacht gehen drei Wölfe,
Kurzschnauzige, langschwän-
zige.

Zueinander sprechen sie:
In der Au ist ein graues Pferd;
Eines wollen wir (sie!) uns
auf (seinen) Kopf stürzen,
Wir zwei wollen mit der Tatze
auf seinen Hintern schlagen,
Zu dem Besitzer wollen wir
einen Mann schicken,
„Du sollst nicht mehr brauchen
Heu und Gerste!“

(304)

Sac'gali mela čioda,
Ar momicida čilia,
Ert'sa sak'al'mes micagan,
Gamoul'are ziria:

Ic'vsa, butsa da k'al'amsa
Qeelas gavkari kbilia.
Uku vixede, mondeeda

Patroni čmze gziria:²
Gadmomkra, gadmomišxvila,

II.

Der arme Fuchs klagte:
Nicht kam mir der Schlaf,
Einen Hühnerstall fand ich,
Ich grub ein Loch in den
Boden:

Enten, Gänse und Hühner
Erbiß ich alle.
Ich sah mich um, da verfolgte
mich

Der Besitzer, der Ausrufer.
Er schlug mich, er piff auf
mich,

¹ daurbinoz.² Patroni gziris čilia.

<i>Camdis awaxi teinia;</i>	Bis zum Himmel ließ ich das Gehirn springen;
<i>Magram teias vinya čioda,</i>	Aber wer beklagt denn das Gehirn,
<i>Col-čili damrča K'orivia;</i>	Weib und Kind blieben mir verwitwet;
<i>Colic male ga'xordeba,</i>	Die Frau wird bald heiraten,
<i>Oblebie damrča č'vilia;</i>	Die Waisen blieben mir klein;
<i>Oblebie guizdebjan,</i>	Auch die Waisen werden heranwachsen,
<i>T'avi davkarge gmiria:</i>	Das Haupt verlor ich als Held.

(305)

III.

<i>Mzeo, amodi, amodi,</i>	Sonne geh auf, geh auf,
<i>Nu ep'arebi gorasa.</i>	Verbirg dich nicht hinter dem Hügel.
<i>Sicives kaci mouklav,</i>	Die Kälte hat einen Mann getötet,
<i>Sac'gali ager goravsa.</i>	Der Arme wälzt sich schon.
<hr/>	
<i>Čela meus, mobursansa,</i>	Čela kommt, macht Lärm,
<i>Čelas p'asis mi mučansa?</i>	Wer zahlt für Čela den Preis?
<i>Ažo Čela, si Čerčela,</i>	Hierher Čela, du Čerčela,
<i>Sinčxončce, si ngure?</i>	Du ohne Leber, du ohne Herz!
<i>Sk'an¹ p'asis mi² mumčansi?</i>	Wer gibt mir deinen Preis?
<i>Ažo Čela, kinč nat'a,</i>	Hierher Čela, beeilen wir uns,
<i>Buskas K'egnoč'č'vnač!³</i>	Wir wollen Buska einholen!

(306)

IV.

Melia da mamuli. — Der Fuchs und der Hahn.

<i>Oršabat dila gačenda,</i>	Montag graute der Morgen,
<i>Ra avi dari dgebaa;</i>	Was für ein schlechtes Wetter erhebt sich;
<i>Is čveni č'uč'ki melia</i>	Jener unser gemeiner Fuchs

¹ So statt des falschen *skan¹* im Texte.² So statt *muč* des Textes.³ So statt des falschen *K'egnač'č'vnač¹*.

Saomarzed¹ emzadebao;
Čavida ik' micunculda,
Sadac mamali ždebao;
Patara xorei mibože,
Melaz-gza gaelebao.

— *Šen čems xores rogor širgeb,*

Qels žvali dayaddebao;

Čems patrona kargi čop'i ak'ez,
Mexicit' garurdebao.

— *Mec kargud vicnob žens*
patrons,
Uqvars mucelzed gdebao;

T'op'i kačkus ukidia,

Čaxmazi užangdebao;
T'und muguzali daados,

Maine ar gaeurdebao.

(307)

Ra kargia bariknoba,
Rom ar gačxovdebodes.
Ert'i gauze meti ara,

Guli gana metriala.

— *Ra kargia quac'iloba,*

Rom ar gap'uždebodes.

Bereitet sich zum Kampfe;
 Er ging, dorthin lief er,
 Wo der Hahn sitzt:
 Schenk mir kleines Fleisch,
 Der Fuchs nimmt den Weg
 vorbei.

— Wie wirst du mein Fleisch
 genießen,

In der Kehle wird dir ein
 Knochen stecken bleiben;
 Mein Herr hat eine gute Flinte,
 Wie ein Blitzschlag wird sie
 losgehen.

— Auch ich kenne deinen Herrn
 sehr gut,

Er liebt es, auf dem Bauch zu
 liegen;

Die Flinte hat er an den Haken
 gehängt,

Das Schloß ist eingerostet;
 Wenn er auch Zündkraut
 darauflegt,

Wird sie doch nicht losgehn.

V.

Wie gut ist der Mädchenstand,
 Weil man nicht heiraten muß,
 Einmal sah ich dich und nicht
 mehr,

Ich wendete mich wieder im
 Herzen.

— Wie gut ist das Junggesellen-
 leben,

Weil man nicht verdorben wird.

¹ Saomrad.

Anmerkungen.

- I. Gedicht. Soll nach Angabe meiner georgischen Gewährsmänner von Ilia Č'avč'avaze sein. Es ist unvollständig, der Text in Zeile 8 verderbt. (Georgisch.)
- II. Wiegenlied. Vgl. Deda Ena, Tiflis 1908, S. 274, wo auch die Melodie angegeben ist. Dort lautet das Lied:

<i>Gap'urč'k'ulo, glexis žwilo,</i>	<i>Daizine, iac-nana,</i>
<i>Šen pač'ac'inao.</i>	<i>Vardo naninao!</i>
<i>Magre tkbilad udardelad</i>	<i>Daizine, genacvalos</i>
<i>Ram dagazinao!</i>	<i>Šeni mšobelio;</i>
<i>Dedis mkerdsa migigua</i>	<i>Zuzuebi čagielia</i>
<i>Šen tkbili binuo.</i>	<i>Pač'ac'a xelio;</i>
<i>Šena vač-kacobas momac'rebs</i>	
<i>Me yu'is-mšobelio.</i>	

Die in II. fehlenden Verse heißen: Schlaf ein, hab' deine Mutter lieb; in die Brüste faßtest du mit der kleinen Hand; möge mich die Muttergottes dein Heranwachsen erleben lassen! (Georgisch.)

- III. Das Lied des Bauern (*glexis simyera*), Gedicht von N. Lomauri; vgl. Bunebis Karl, Tiflis 1908, S. 25, 26, von wo auch meine Textnoten stammen. (Georgisch.)
- IV. Volkslied, aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen bestehend. Zu den ersten vier Versen vgl. Deda Ena, S. 278/279, wo sich noch folgende zwei Zeilen anfügen:

Da misi var meč ert'guli,
Morčili da močearuli.

„Und ihr bin ich auch treu, ergeben und anhänglich.“
 (Georgisch.)

- V. Trinkspruch. (Georgisch.)
- VI. Volkslied. (Georgisch.)
- VII. Bruchstücke aus P'aliašvilis Oper „Abesalom und Et'erī. Ob Zeile 6 ff. noch dazu gehört, weiß ich nicht. Der Anfang wurde mir von meinen Gewährsmännern folgendermaßen mitgeteilt:

Murman, Murman, šensa meša,
Šeni coli ra rigia?

— *Ras k'ixulob šen čena cols?*
Colis k'eba ra rigia?

„Murman, Murman, bei deiner Sonne, was hat deine Frau für ein Benehmen?“ — „Was fragst du mich nach meiner Frau? Wie gehört es sich, eine Frau zu loben?“ Vers 6 und 7 wurde mir so gesagt:

Šen xom iei brolis cixe,
Rogore candis mayalia?

„Kennst du vielleicht daß Schloß von Kristall, wie es bis zum Himmel hoch ist?“ Sioni ist der Dom von Tiflis, der ungefähr in der Mitte der Stadt liegt; dort wird das Kreuz der hl. Nino aufbewahrt. Die Bagratiden sind das alte Königsgeschlecht der Georgier. (Georgisch.)

VIII. Volkslied. (Georgisch.)

IX. Gassenhauer. (Georgisch.)

X. Volksmäßig. Zeile 3, 4 gehört nicht hierher. (Georgisch.)

XIII. Georgisch.

XV. Gedicht von Nikolaus Barat'aschvili, vgl. BK 484. (Georgisch.)

XVI. Aus zwei heterogenen Teilen (1—4, 5—8) zusammengesetzt? Die zweite Hälfte soll von Ilia Č'avč'avaze sein. (Georgisch.)

XIX. Gassenhauer. (Georgisch.)

XX. Trinkspruch. (Georgisch.)

17. Hochzeitslied, das beim Einzug der Braut in ihr neues Heim gesungen wird. Vgl. Sbornik materialow Kawkaza, Bd. XVIII 3, 8. (Mingrelisch.)

18. Mingrelisch.

19. Georgisch. Erotischer Nebensinn?

20. Mingrelisch.

21. *Osa rada laguna* sind Singsilben. Vgl. I Kipsidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. Materialy po jafetičeskomu jazykoznaniju VII. S. Peterburg 1914, S. 236:

Giorgi Papa mazakeali,
Učongurot' maszapali.

„Giorgi Papa ist ein Hexenmeister, der ohne Zither tanzt.“
Tschonguri, ein georgisches Saiteninstrument. (Mingrelisch.)

22. Georgisch.

23. Lied von dem Revolutionär Arsena Žoržiasvili, der als Attentäter gehängt wurde. Das Lied war unter dem zaristischen Regime verboten. Unter dem Turm ist das Tiffliser Gefängnis zu verstehen. Unvollständig. (Georgisch.)

24. Bloße Singsilben.

315. Trinklied. (Georgisch.)

316. Liebeslied. (Georgisch.)

317. Georgisch.

I. (303). Vers 1—3 von Akaki C'eret'eli. Die Strophe mußte lauten:

*Congurs simbi anba,
 Dankar nola, nola!
 Conguri Sak'art'veloa,
 Simbi vart' even qvelao.*

„Die Zither hat die Saiten gespannt, schlage sie leise, leise! Die Zither ist Georgien, die Saiten sind wir alle.“
 Zeile 4, 5 Bruchstück aus einem mir nicht bekannten Lied. Zu 6—13 vgl. DE, S. 34 und die Melodie ebenda, S. 274. (Georgisch.)

II. (304). DE S. 35. Nach Zeile 8 findet sich dort noch:

*Mzarzed gaedo kombuli,
 Gat'ili kindis ziria.*

„Auf die Schulter hatte er einen Knüttel gelegt, geschnitten aus der Wurzel eines Kornelkirschbaumes.“

III. (305). Zeile 1—4 Georgisch. Vgl. DE S. 7. Das folgende ein mingrelisches Lied, das beim Pflügen gesungen wird. *Cela* und *Cercela* Namen von weißen Ochsen, *Buska* ebenfalls der Name eines Ochsen. Mein Gewährsmann erklärte *Cercela* mit georg. *zanto* „o Fauler!“, aber vgl. Kipšidze, a. a. O. im Glossar S. 363.

IV. (306). Vgl. DE 41. (Georgisch.)

V. (307). Gassenhauer. (Georgisch.)

Nachtrag zu den mingrelischen Texten.

Swanische Texte Nr. 11 = Anfang eines bekannten mingrelischen Liedes, das die Fuhrleute beim Antreiben der Ochsen singen (vgl. oben S. 53, III):

- O čela,¹ si čerčela,² je wawa* O Ochse, du weißer! *Je wawa*
doš je wawa! usw.
O čela, si yuriel,³ soža mairk' O Ochse, du bist tot, wohin
je wawa! gehst du? *Je wawa!*

Swanische Texte.

Nr. 27.

Trinklied. Bei A. Dirr 'Neunzehn swanetische Lieder aus dem Kaukasus'. Anthropos, Bd. IX, 1914, S. 610f. Der Text, den Dirr aus P'aliaschvilis georgischer Volksliedersammlung genommen hat, stammt aus dem Dorfe Usekul.

- Buba, buba K'ak'učela, buba* Onkel, Onkel Khakhutschela,
K'ak'učela! Onkel Khakhutschela!
Bubaz araq⁴ zakučela,⁵ buba Onkel will Schnaps, Onkel usw.
K'ak'učela.
T'i't'a žik'a žimi egebin, buba Je ein Glas vor jedem! Onkel
K'ak'učela.⁶ usw.

¹ Čela, čelais von če 'weiß' = Beinamen weißer Säugetiere und Vögel, Qipšidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. S. Peterburg 1914, slovar S. 363.

² Čerčela = čela, Ebda. Nach dem Zeugnis meines mingrelischen Gewährsmannes, des Journalisten Phridon Thophuridze, bedeutet čela einen Ochsen oder Büffel von weißer Farbe, čerčela = langsam, schworfüllig gehend.

³ yuriel = yureli, gestorben, tot' von yura 'sterben, Tod'.

⁴ Araq = Arrak, Schnaps, bei Dirr steht das Deminutiv arqil 'Schnäpschen'.

⁵ Zakučela; zaku, 'er will' von li-čwed 'wollen' = mingr. korimbe 'wollen', čku 'er will'. Die Nachsilbe čela ist nur des Reimes wegen angehängt.

⁶ Dirr: č'i't'a kal'zjula 'ulalt'fred, buba K'ak'učela 'Trinken wir jeder einen Pokal, Onkel' usw. Es folgt dann noch ein vierter Vers: čja guli da zola gweri, buba K'ak'učela 'dem Herzen wird's angenehm sein' oder vielleicht besser 'auf den Magen wird es uns guttun'. Herz = swan. gu, mingr. guri, georg. guli — kommt häufig in der Bedeutung 'Magen, Leib' vor; vgl. georg. gulis urewa 'Unordnung, Üblichkeit des Magens'.

Nr. 28.

Hymne an den heiligen Georg.

Vgl. Sbornik materialow . . . Kawkaza, Bd. X 2, S. 83 ff.

Zur Verehrung des heiligen Georg bei den Georgiern und den ihnen verwandten Stämmen vgl. meine Kaukasischen Forschungen, Einl. S. LX ff.

Lagušeda,¹ ja — *žo-lagušeda*,¹ Es helfe uns, es möge uns
helfen
Ižigraga qeišgve da laigu(r) Unser Georg, sitzend auf dem
rašeda,² Wunderroß(?).

Nr. 29.

Das Lied vom unglücklichen Miramgula.

Vgl. Sbornik XVIII 1, S. 91 ff. Die Ballade schildert den Tod des jungen Miramgula im Kampfe mit den Osseten und seine Leichenfeier. Nr. 29 bringt wie die meisten der Lieder nur wenige Verse.

Wor dede žin Miramgula,³ Wehe deiner Mutter zu Hause,
Miramgula,
*Dedes isgve si ga(r) xorim!*⁴ Deine Mutter hatte nur dich!
Wo leg žiag žimkiš lađey! O überall böser Mittwoch!
Miramgula demeg eri. Miramgula ist nirgends.
Miramgulas Sawid⁵ mečed⁶ Miramgula alte Osseten(?)
*Are, čxara čojdğara.*⁷ Achte, neune hat getötet.

¹ Von *li-kel* 'helfen'.

² *laigu(r)* von *li-gpere* sitzen(?). *Raši*, das Wunderroß der südkaukasischen Mythen und Märchen. Das Wort geht wohl auf den Namen des Pferdes Rostams — Rachschi — zurück.

³ Sbornik: *Wo subelo Miramgula* 'o unglücklicher Miramgula'.

⁴ Sbornik: *si gar xordäe*. Die mir sonst unbekannte Form *xorim* kann im Sinne kaum von *xordäe* 'du warst' abweichen.

⁵ Sare Ossete.

⁶ *meč* alt?

⁷ Sbornik: *Ara, čxara čwep'är alkurä* 'acht, neun Flintenschüsse feuerte er ab'.

Wo leg' iag Sawi¹ wezden,¹ O überall böser ossetischer
Fürst.
T'wep'ild ... baržes žavid.² Die Flinte auf der Schulter
kam er zu dir.

Nr. 30.

Das Lied von Methkhi.

Zu der Ballade vom Jäger Methkhi, Bethgän, Bethkhił oder Bethkhan vgl. Sbornik X 2, S. 28 f., Sbornik XXXI 4, S. 41 ff., Dirr S. 612 ff. (aufgezeichnet im Dorfe Ee'eri) und Egn. Gabliani, Dzweli da axali Swanethi, Tphiliši 1925, S. 211 ff., wo die beste Fassung enthalten ist. Über den Inhalt des Liedes schreibt Gabliani: „Der in diesem Liede erwähnte Bethkhił war ein berühmter Jäger im Dorfe Mulach. Dal, die Göttin der Jagd, liebte ihn, aber er betrog sie und verliebte sich in seine Schwägerin (*ržali* „Frau des Bruders“, swan. = *telyra*). Um ihn zu bestrafen, schickte Dal einen weißen Steinbock (*žiwu* Steinbock, Tur. *Capra Caucasica* und verwandte Spezies), der ihn in ihre Felsen locken sollte. Als zur Feier des letzten Karnevalstages (*qalieris ayebis dyesasc'aulze*) die Leute von Mulach und Mužal im Dorfe Žabesch versammelt waren, lief dieser Steinbock Bethkhił zwischen den Füßen durch und floh sodann in die Berge. Bethkhił verfolgte ihn. Der Steinbock führte ihn in ein Gefels, wo nur Raum war, sich mit der rechten Hand anzuhalten und den linken Fuß aufzusetzen. In dieser Lage hielt es Bethkhił bis zur Dämmerung aus, aber dann stürzte er ab und seine Gebeine erreichten die Erde nicht. So furchtbar bestrafte Dal Bethkhił, weil er sie betrogen hatte und verunreinigt durch das Schlafen mit seiner Schwägerin Thamar in die Berge zur Jagd gegangen war.“ Zu Dal vgl. A. Dirr, Der kaukasische Wild- und Jagdgott, Anthropos, Bd. XX, 1925, S. 141. Der Jäger hat bei den Swanen vor der Jagd verschiedene Tabus zu halten, er darf keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, auch kein Haus be-

¹ Wenden „Fürst, Herr“, tschurkassisch *wenden*.

² Sbornik: *T'wep' l'ikhiłdž baržes xawdün* „die geschmiedete Flinte lag ihm auf der Schulter“; *žawid* wohl dialektisch für *ažk'wed* von *lik'wed* „kommen“.

treten, in welchem sich eine Wöchnerin oder menstruierende Frau befindet. Nr. 30 bringt nur sechs Verse der langen Ballade.

Met'ki aubral; Met'ki ležri, Unglücklicher Methkhi, bedauernswerter Methkhi,

Leltea¹ murgwals zožigena.² In der Versammlung der Lentecher befandest du dich.

Mešce mabgar hap kee yci-nal . . .³ Der schwarze, schlimme Pfarrer einen Krug Wein . . .

Jam'ya murgwal namaxžuma!⁴ Deshalb die Versammlung unterbrecht(?) nicht!

Jalas Met'ki zeč'winala.⁵ Methkhi verfolgte ihn (den Steinbock).

Iegwa č'išič xoža kožas . . . Dein Fuß auf dem großen Felsen . . .

Nr. 31.

Enthält bloße Vokalisieren ohne jeden Sinn.

Nr. 32.

Das Lied von der Königin Thamar.

Vgl. Sbornik X 2, S. 33 und 95 f., XXXV 1, S. 185 f., Gabliani, S. 49 f., Ditt. S. 604 f. und 608 f. Es handelt sich um zwei Bruchstücke einer Legende von der berühmten georgischen Königin Thamar. In dem einen wird Schmuck und Kleidung der Königin geschildert, in dem anderen wird erzählt, wie sie ohne Pferd, Kleidung und Schmuck zurückkehrt. Thamar erwidert auf die an sie gerichteten Fragen, daß sie

¹ Lentech, eine Gemeinde im Gebiete des Cebenis-C'qali.

² Sbornik II, a. a. O.: *murgwals žewcagena* 'ich befand mich in der Versammlung'; *li-gne* 'stehen'.

³ *Mešce mabgar ha kee-gine* die Zeile ist stark verderbt. Ich möchte lesen: *mekce* 'schwarz', *hap* 'Pfarrer', *ke* 'großer Weinkrug', *yci-nal* 'Wein'. Gemeint wäre dann der beim Totenopfer für den Methkhi (*lip'anal*) dargebrachte Wein.

⁴ Sbornik: *Amja s'fai numžicamid murgwals*, unterbrecht deshalb die Versammlung nicht!'. *li-me* 'unterbrechen'.

⁵ Sbornik: *Amis Met'ki zeč'winala* 'Methkhi verfolgt ihn'; *ala* 'dieser' = georg. *am*, *li-č'em* = verfolgen, jagen.

Kopfschmuck, Zaumzeug usw. an verschiedenen Orten zurückgelassen habe. Es scheinen hier Anklänge an das babylonische Epos von Ishtar vorhanden gewesen zu sein. In den zahlreichen Sagen, die von Thamar erzählt werden, finden sich verschiedene Spuren davon, daß die historische Königin in der Volksüberlieferung Züge einer altvorderasiatischen mütterlichen Gottheit angenommen hat. Nr. 32 enthält den Anfang des zweiten Bruchstücks. Das erste beginnt fast stets mit den georgischen Worten *va vkhnas* 'was soll ich tun?':

Horje delo šinar dedp'ali T'a- Horje delo die Hände der
marā, Königin Thamar,
(*vava dela*) *kaixosruli T'a-* Die Kai-Chosrische Thamar!¹
marā!

Nr. 33—38.

Enthalten fast durchwegs Begleitsilben ohne Sinn.

Zu verstehen ist in Nr. 33. *anbaw* 'Nachricht', 'Kunde',
zew von georg. *zewi* 'Schlucht' im Swan. = Gemeinde.

In Nr. 36 *Abxazet'is yalatia* 'der Verrat Abchaziens'.

Nr. 39.

Das Lied vom unglücklichen Bären.

Ähnliche, mit dem unsrigen aber nicht identische Lieder in Sbornik X 2, S. 79, ebenda XXXI 4, S. 35—37 und Materialy po jafetičeskomu jazykoznaniju IX (Onian, Swanskije teksty na Lašxskom narečiji), S. 85 f.

¹ Sbornik II 2, S. 95 lautet der Anfang:

Woruidōla T'amar dādp'al
T'amarā kailynā T'amarā
Šinar dādp'al T'amarā
T'amar dādp'al T'amarā usw.

Bei Dirz S. 605 ist die Zeile *k'axosrula T'amara* mit georg. *onax mōri T'amara* 'Hast du den Krieg beendet, Thamar?' übersetzt, wonach *k'axosrula* eine swanisierte Form des georg. Verbums *avleba* 'vollenden' wäre. Ich halte das Wort für eine georgische Adjektivbildung aus dem persischen Königsnamen Kai Chosrau.

<i>Daštuld sabral, daštuld leži,</i>	Unglücklicher Bär, bedauerns- werter Bär,
<i>Jesyrine¹ mubirt'e² (i)was,³</i>	Er wird gehen ins Dunkel auf ewig,
<i>Met'xor⁴ mare sgebin lenzwid,⁵</i>	Der Jägersmann wird ihm begegnen,
<i>Čezad yane godxulds miša(?),⁶</i>	. . . sein Glas(?)
<i>Daštuld sabral gul uldesde(?),⁷</i>	Der unglückliche Bär . . .

¹ *Jesyrine* von *U-si* „gehen“.² *mubirt* „Dunkelheit“.³ *was* doch wohl *ineas* „ewig“.⁴ *met'xor* „Jäger“.⁵ *lenzwid* von *lirwie* „finden, treffen“.⁶ *čezad yane* mir unverständlich, *godxulds miša* wohl *kat'xul* *miša* „sein Glas“.⁷ *gul uldesde* mir unbekannt.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 2. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen von

Robert Lach

Korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

I. Band:

Finnisch-ugrische Völker

2. Abteilung:

Mordwinische Gesänge

Transkription und Übersetzung der mordwinischen
Originalliedertexte von Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin

Mit einem Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der
mordwinischen Melodien

66. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

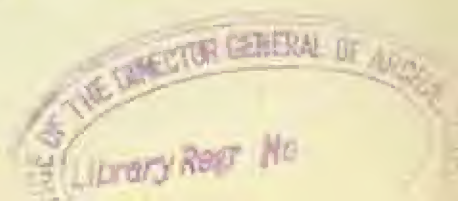
Vorgelegt in der Sitzung am 20. Oktober 1926

1933

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Inhalt.

	Seite
1. Musikwissenschaftliche Abhandlung	1
2. Notenbeilagen	25
3. Texte	55
4. Anhang von N. Trubetzkoy: Über die Struktur der mordwinischen Melodien	106

Die hier vorliegende zweite Abteilung des ersten (die von mir im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Wien während des Sommers 1917 in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern Hart und Spratzern aufgenommenen Gesänge der finnisch-ugrischen Völker enthaltenden) Bandes der abschließenden Publikation des damals von mir gesammelten Materials eröffnet die Reihe der (die zweite, dritte und vierte Abteilung des ersten Bandes umfassenden) Untersuchungen der Gesänge der Wolgavölker, unter welchem Gesamtbegriff seinerzeit Castrén die im europäischen Rußland wohnhaften und auch als ‚bulgarische Finnen‘¹ (weil sie den letzten Rest der ehemaligen Wolgabulgaren repräsentieren) bezeichneten Stämme der Mordwinen und Tscheremissen zusammenfaßte,² zu welchen der Abstammung nach auch die bereits ganz turkisierten Tschuwaschen gehören — sämtliche eben genannten Völker als fleißige, die umwohnenden Russen an Tüchtigkeit nicht selten übertreffende Ackerbauer und Bienenzüchter hervorragend.³ Die vorliegende Abteilung im speziellen enthält die von mir gesammelten Gesänge der Mordwinen, d. i. jenes Stammes der Wolgavölker, der — zirka 500.000 Köpfe an der Zahl — zwischen Oka und Wolga und am rechten Ufer der letzteren bis Astrachan hinab wohnt und sich wieder in die zwei verschiedene Dialekte redenden Gruppen der Ersä- und Mokša-Mordwinen teilt.⁴ Unter der Zahl der mir zwecks Aufnahme ihrer Gesänge zur Verfügung gestellten Gefangenen mordwinischen Stammes waren nur zwei (nämlich Andrej Ruzmanov und Michail Nikiforov Plotin), die Gesänge im Mokša-Dialekte sangen; und auch von diesen bezeichnete sich

¹ Vide W. Jochelson: *Peoples of Asiatic Russia*, 1928, p. 20 ff.

² Heute ist die Bezeichnung ‚Wolgavölker‘ fallengelassen.

³ Heinrich Schurtz: *Katechismus der Völkerkunde*, Leipzig, J. J. Weber, 1893, p. 285. Vide auch Jochelson, l. c., p. 20 ff.

⁴ Vide Schurtz, l. c., and Friedrich Ratzel: *Völkerkunde*, 2. Auflage, 2. Band, Leipzig 1893, Bibliographisches Institut, p. 747 und 748, and Jochelson, l. c.

nur der erstgenannte bei Angabe seines Nationalen ausdrücklich als Mokša-Mordwine; alle übrigen Sänger mordwinischen Stammes (auch Michail Nikiforov Plotin) bezeichneten sich ausdrücklich als Ersä-Mordwinen.

Was nun die Gefangenen selbst anbelangt, deren Vorsingen ich das in dem vorliegenden Bande gesammelte Material verdanke, so war ihr Nationale, nach der Reihenfolge ihrer Gesänge in den Notenbeilagen geordnet, folgendes:

Nr. 1—12 und 14—24: Andrej Ruzmanov, 39 Jahre alt, aus Levza, wolost (Bezirk) Smolkovo, ujezd (Kreis) Saransk, Gouvernement Penza.

Nr. 13: Stjipan Kavajev, 36 Jahre alt, aus Bolšoj-Makatelem, Bezirk derselbe, Kreis Ardatov, Gouvernement Nišni-Novgorod.

Nr. 25, 26: Andrej Tarasov, 40 Jahre alt, aus Tolkaj, Bezirk Malo-Tolkaj, Kreis Buguruslan, Gouvernement Samara.

Nr. 27, 28: Jakov Korotkov, 35 Jahre alt, aus Tjeplovka, Bezirk Staro-Tjeplovakoje, Kreis Buzulak, Gouvernement Samara.

Nr. 29: Timofij Njemtsev (kein Nationale vorhanden).

Nr. 30—49: Ivan Simjonovič Jäkämsev, 36 Jahre alt, aus Bolšaja-Kamenka, Bezirk derselbe, Kreis Samara, Gouvernement Samara.

Nr. 50—68: Luka Stjipanovič Itjakov, 33 Jahre alt, aus Sakrätarka, Bezirk Borisoglebsk, Kreis Bugulma, Gouvernement Samara.

Nr. 69—71: Michail Nikiforov Plotin, 32 Jahre alt, aus Novo-Jerimkiro, Bezirk Novo-Bujan, Kreis Stavropolj, Gouvernement Samara.

Von den vorstehend angeführten Gefangenen — ihrem Berufe nach sämtlich Feldarbeiter — waren Jakov Korotkov, Stjipan Kavajev, Andrej Tarasov, Andrej Ruzmanov und Timofij Njemtsev im Lager Spratzern bei St. Pölten, Luka Stjipanovič Itjakov, Michail Nikiforov Plotin und Ivan Simjonovič Jäkämsev im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich interniert, in welchen Kriegsgefangenenlagern ich denn auch an Ort und Stelle die Gesänge der Gefangenen aufnahm. Wie schon vorhin be-

merkt, gaben sich, mit einziger Ausnahme Andrej Ruzmanovs, der sich ausdrücklich als Mokša-Mordwine bezeichnete, alle eben genannten Gefangenen als Ersä-Mordwinen an (auch Michail Nikiforov Plotin, dessen zwei letzte Gesänge, Nr. 70 und 71, aber — wie aus den Vorbemerkungen Herrn Professors Dr. Ernst Lewy zu seiner Transkription und Übersetzung der Gesänge ersichtlich ist — Merkmale des Mokša-Dialektes zeigen); von Timofij Njemtsev das Nationale aufzunehmen, war mir leider nicht mehr möglich, da er zur Zeit der Aufnahme der Nationalien — beim Abschlusse meiner Arbeiten und bei der Vornahme der phonographischen Aufnahmen der charakteristischsten und musikwissenschaftlich interessantesten Gesänge — nicht mehr im Lager anwesend, sondern behufs Feldarbeit in den Dörfern der Umgebung beurlaubt worden war.

Was die Technik und Methode der Aufnahmen anbelangt, so brauche ich mich hier nicht näher darauf einzulassen, da ich in meinem ‚Vorläufigen Bericht über die Aufnahme der Gesänge russischer Kriegsgefangener‘ (Wien 1917 und 1918, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) ausführlich alle einschlägigen Punkte behandelt habe und mich daher hier darauf beschränken kann, auf meine dortigen Ausführungen zu verweisen. Ich muß nur, um Mißverständnissen vorzubeugen, auch hier — wie ähnlich in sämtlichen übrigen Abteilungen dieses wie der folgenden Bände — daran erinnern, daß gemäß einem seinerzeit ausgesprochenen Wunsche des damaligen Vorstandes des Wiener Phonogrammarchivs, weiland Hofrates Professors Dr. Sigmund Exner, und demzufolge gefaßten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften die Notierung sämtlicher durch Phonogrammaufnahmen festgehaltenen Versionen der einzelnen Gesänge einem separaten Bande, der die Wiedergabe der Phonogramme sämtlicher in den Sommern 1916 und 1917 phonographisch aufgenommenen Gesänge aller damals von mir untersuchten Völker (finnisch-ugrische, turk-tatarische und Kaukasusvölker) unter dem Titel ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener‘ vereinigen wird, vorbehalten bleibt, und daß daher die in den Notenbeilagen der hier vorliegenden Abteilung des ersten Bandes verzeichnete Sammlung mordwinischer Ge-

sänge nicht die in den Platten des Phonogrammarchivs fixierten Varianten enthält. Um aber bei jenen Gesängen, von denen auch phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, auch auf die in den diesbezüglichen Platten des Phonogrammarchivs festgehaltenen Varianten hinzuweisen, ist durch einen entsprechenden Vermerk: „Ph. A. Pl. Nr. . . .“ über dem Anfange der Melodie der betreffenden Nummer der Notenbeilagen auf die korrespondierende Platte des Phonogrammarchivs verwiesen, so daß der kritische Leser jederzeit in der Lage ist, die hier in den Notenbeilagen verzeichnete Version des betreffenden Gesanges mit seiner phonographisch festgehaltenen Variante zu vergleichen. Daß die einzelnen Varianten eines und desselben Gesanges sowohl hinsichtlich der Tonlage als der Melodieschritte als auch der rhythmischen Struktur und Architektur gelegentlich nicht unwesentlich voneinander abweichen, ist bereits in den anderen Abteilungen dieses ersten Bandes wie auch in denen der übrigen Bände erwähnt worden und gilt natürlich genau so auch für die mordwinischen Gesänge.

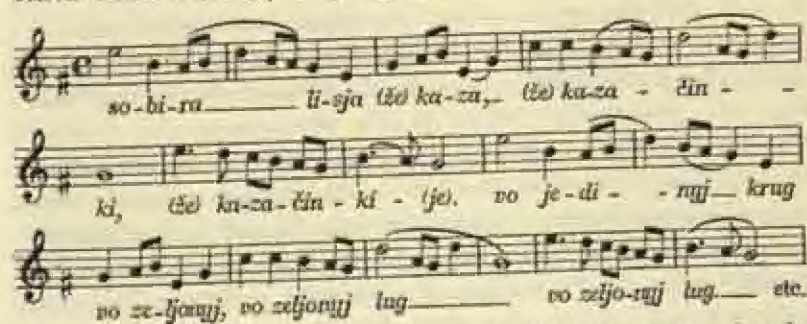
Analog verhält es sich auch mit der Vortragsweise. Wie bei den in den übrigen Bänden und Abteilungen dieser Bände besprochenen Völkern, so erfährt auch bei den Mordwinen die Aussprache der einzelnen Worte, Silben, Vokale und Konsonanten im Gesange häufig nicht unwesentliche Veränderungen, insofern Vokale am Auslaute des einen und am Anlaute des nächsten Wortes miteinander verschmelzen und demgemäß zwei im Schriftbilde getrennte Silben auf einen einzigen Ton vereinigt, weiters auslautende Vokale oder monillierte Konsonanten eventuell auf zwei Töne ausgedehnt, bzw. verteilt werden können, so daß also z. B. auslautendes *j*, *h*, *š*, *l'*, *t'* u. dgl. als *ji*, *nī*, *si*, *li*, *ti* usw. gesungen werden, auf Konsonanten, speziell Liquidae wie *l*, *m*, *n*, *r* u. dgl., sowie Halbkonsonanten wie *j* Töne oder sogar ganze Tongruppen gelegt werden können, ebenso wie andererseits auch *v* stets vokalisches *u* gesungen wird und natürlich demgemäß auch einen eigenen Ton oder eine ganze Tongruppe erhalten kann, so daß also z. B. Worte wie „matideva“ nicht drei-, sondern viersilbig gesungen werden. Wo also in den Notenbeilagen über einer scheinbar einzigen Silbe oder einem einsilbigen Worte mehrere Noten stehen, ist dies dann stets so zu verstehen, daß in dem

betreffenden Worte oder der betreffenden Silbe der Konsonant, über dem der scheinbar überzählige Ton steht, beim Gesang halbkonsonantisch, bzw. halbvokalisch ausgesprochen wurde, so daß die eine Silbe in zwei zerdehnt wurde. Wie bei den Kaukasusvölkern werden ferner auch bei den Mordwinen im Gesänge häufig Vokalisieren: bloß zum Singen bestimmte, ganz sinnlose Silben, eingeschoben oder Vokale des betreffenden Wortes durch solche angehängte Silben derartig zerdehnt, daß das Wort oft gar nicht mehr zu erkennen ist. Ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, das solche Einschreibungen in hervorragendem Maße zeigt; alle diese eingeschobenen Silben sind in diesem wie in anderen Beispielen unter den Notenbeilagen durch Klammern als solche rein gesanglichen Zwecken dienende Einschübsel ersichtlich gemacht. Was hier vor allem interessant ist, das ist die merkwürdige Erscheinung, daß, um die für den Gesang nötige Dehnung der Silbe zu erzielen, der Sänger nach einem eingeschobenen Vokal die letztvorangegangene Silbe wiederholt, so daß eine Reduplikation entsteht: vgl. Nr. 27: ,vo-ej-voronti' (statt: ,voronti'), ,ejo-ej-ejoranti' (statt: ,ejoranti'), ,sal-e-salama' (statt: ,salama'), ,aa-ej-salamsta' (statt: ,salamsta'), ,če-ej-čekargas' (statt: ,čekargas'), ,o-oj-ortanza' (statt: ,ortanza'), ,pi-e-pinenza' (statt: ,pinenza'), ,ma-e-maruša' (statt: ,maruša'), ,la-e-labuša' (statt: ,labuša') usw. (Allerdings tritt speziell in diesem Falle noch ein weiteres Moment hinzu: wie wir nämlich weiter unten hören werden, ist hier als Grundmotiv der Litanei das Motiv eines russischen Volksliedes benutzt, dessen ersten Takt der mordwinische Sänger nach echt mordwinischer Weise litaneienartig fortwährend wiederholt und dessen Melodie er statt des russischen Textes einen mordwinischen unterlegte. Nun passen sich aber Rhythmus und Melodie des russischen Volksliedes begreiflicherweise nicht völlig dem nach ganz anderen Prinzipien erfundenen Metrum des mordwinischen Volksliedes ohnweiters an, und es ergaben sich daher für den Sänger beim Vortrage seines Liedes verschiedene rhythmische Lücken: leere Stellen, die er ausfüllen mußte, um den Gang der Melodie nicht zu unterbrechen, für die ihm aber nach dem Metrum des mordwinischen Textes keine Silben und Worte zur Verfügung standen. Er behalf sich nun in dieser seiner

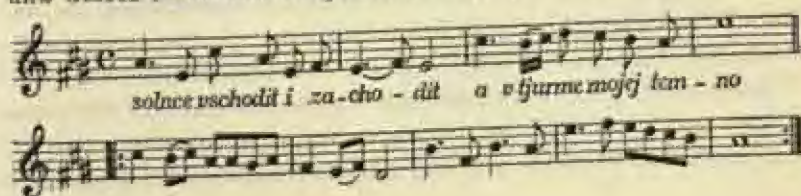
Not damit, daß er durch Dehnung der Vokale, Einschlebung der gebräuchlichen Vokalisationssilben und Wiederholung der letzten Silbe die infolge der Diskrepanz der russischen Melodiestruktur und des mordwinischen Metrums entstandenen Lücken ausfüllte.) Wir haben in diesen auf solche Weise produzierten Reduplikationen ein typisches Beispiel jener auf Grund des „psychischen Trägheitsmomentes“ erwachsenen Entstehung der Reduplikation vor uns, wie ich sie in meiner Abhandlung „Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur“ — Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1925 — eingehend verfolgt und ausführlich erörtert habe. Daß endlich, ganz ähnlich wie bei den in den übrigen Bänden und Bandabteilungen der vorliegenden Publikationsserie behandelten Völkern und Stämmen, so auch bei den Mordwinen ein beliebtes Mittel, den Fluß der musikalischen Melodie mit dem Metrum des Textes in Einklang zu bringen, die Einschaltung von Vokalen oder ganzen Silben in die Mitte der Textsilben (vgl. z. B. Nr. 2 der Notenbeilagen: ‚kolema‘ statt: ‚kolma‘, ‚dranešniknza‘ statt: ‚dranšniknza‘, ‚melenekonza‘ statt: ‚melnekonza‘, ‚erezen‘ statt: ‚erzen‘ oder — in Nr. 8 —: ‚kudenat‘ statt: ‚kudnat‘, ‚neškenat‘ statt: ‚nešknat‘ usw.) oder das Anhängen solcher Vokale oder Silben an das Ende der letzten Silbe (so besonders beliebt: angehängtes e, vgl. z. B. Nr. 2: ‚ere‘ statt: ‚er‘, ‚vede‘ statt: ‚ved‘, ‚varžosine‘ statt: ‚varžosin‘, ‚monē‘ statt: ‚mon‘ u. dgl.) ist, ebenso wie umgekehrt das Verschlucken einzelner Vokale oder ganzer Silben, so daß beispielsweise zwei, ja sogar drei Silben des Schriftbildes beim Singen auf einen einzigen Ton zusammengezogen werden, brauche ich hier nicht mehr näher auszuführen, da ich sowohl in meinen „Vorläufigen Berichten“ über die Aufnahmen von 1916 und 1917 wie auch in den übrigen Abteilungen der einzelnen Bände der hier vorliegenden Publikationsserie alle diese Gesangspraktiken ausführlicher erörtert habe. Wenn also in den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen zwei oder mehrere Silben unter einem einzigen Melodietone stehen, so hat man stets ein derartiges Verschlucken der Silben anzunehmen.

Es ist vorhin von der Entlehnung eines russischen Volksliedes die Rede gewesen. Ich habe schon in der ersten Abteilung des ersten Bandes, bei der Besprechung der syrtjänischen Ge-

sänge, auf das häufige Vorkommen von Entlehnungen aus dem russischen Volkslied oder gelegentlich sogar aus der russischen Kunstpoesie hingewiesen, sei es, daß eine russische Volksliedmelodie mit unterlegtem syrjänischem Text (der auch die direkte Übersetzung eines russischen Textes, oft aber ein ganz anderer, selbständiger, ursprünglich zu einer syrjänischen Weise erfundener Text sein kann) gesungen wird, sei es, daß der Sänger einen ihm auf irgendeine Weise zugekommenen Volks- (oder auch Kunst-)liedtext ins Syrjänische übersetzt und nun diesen neuen Gesangstext irgendeiner nächstbesten beliebigen syrjänischen Originalweise anpaßt. Ganz analog verhält es sich nun auch mit dem mordwinischen Volksgesange. Auch hier werden russische Volksliedmelodien mit einem unterlegten mordwinischen Texte als mordwinische Volkslieder gesungen: ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, deren Grundmotiv der Anfangstakt eines russischen Volksliedes ist, das folgendermaßen lautet:



Umgekehrt finden sich aber auch natürlich ebenso häufig Fälle, wo die Texte russischer Volks- (aber auch Kunst-)lieder ins Mordwinische übersetzt und mordwinischen Weisen unterlegt werden. Ein besonders markantes Beispiel in dieser Hinsicht ist der Text von Nr. 68 der Notenbeilagen, der die Übersetzung eines Gedichtes von Maxim Gorkij (aus dessen Dichtung „Nachtasyl“) ist und dessen russischer Originaltext auch eine eigene Melodie hat:



Ebenso sind auch die Texte von Nr. 41—44, 46 und 55 der Notenbeilagen Übersetzungen russischer Originaltexte, worauf mich drei, mir im Lager Hart sehr wertvolle Dolmetscherdienste leistende, aus sehr guten Petersburger Familien stammende und vielseitig gebildete Studenten beim Niederschreiben der ihnen von den mordwinischen Sängern gegebenen russischen Übersetzung der mordwinischen Gesangstexte sofort aufmerksam machten, ebenso wie sie mir bei Nr. 68 auch Gorkij als Autor der russischen Originaldichtung nannten. Doch bilden solche Fälle von Entlehnungen wie die eben besprochenen in der Masse der mordwinischen Gesänge immerhin doch nur Ausnahmen; der weitaus überwiegende Großteil der nachfolgend in den Notenbeilagen zusammengestellten Gesänge sind auch hinsichtlich ihrer Texte echte, autochthon-mordwinische Originalweisen; die am Kopfe der Melodienotierungen angebrachten Vormerke: ‚Wiegenlied‘, ‚Mädchenlied‘, ‚Lied der Alten an Feiertagen‘, ‚Burschenlied‘ usw. verdanke ich der Angabe der betreffenden Sänger, die beim Vortrage ihrer Lieder nicht ermangelten, mich durch die Dolmetsche aufmerksam machen zu lassen, das jetzt folgende Lied sei ein Kinderlied, ein Rekrutenlied usw. Überhaupt liebten es die Gesungenen, die Anlässe, näheren Umstände, Art und Weise des Vortrages der einzelnen von ihnen mir vorgesungenen Lieder eingehender zu beschreiben, und ich verzeichnete — schon aus dem Grunde folkloristischen und ethnologischen Interesses — alle diese Angaben auf das sorgfältigste. Mit besonderer Feierlichkeit und förmlicher Andacht ließ mich Andrej Ruzmanov namentlich auf das in Nr. 10 der Notenbeilagen verzeichnete Neujahrslied ‚Kalada‘ aufmerksam machen, das er als einen Rest uralter, noch aus heidnischer Zeit stammender Gesänge seiner Vorfahren und in die uralteste Zeit des mordwinischen Stammes zurückreichend bezeichnete.

Wenden wir uns nun aber von diesen einleitenden Bemerkungen dem eigentlichen Gegenstand und Kernpunkt unserer Betrachtung: der musikwissenschaftlichen Untersuchung der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge zu, so ergibt sich schon auf den ersten Blick, daß — zum Unterschied von den verschiedenen und mannigfaltigen Typen, die uns in den Gesängen der Wotjaken und Tscheremissen entgegentreten — die mordwinischen Gesänge mit nahezu geisttötender und ermüdender

Einörmigkeit überall und immer wieder nur einen einzigen Typus zeigen: den des Litaneienprinzips. Ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne wird unzählige Male zu immer neuen Textworten wiederholt. Vom musikalischen Standpunkt aus ließe sich daher von einem solchen Gesang durch die einmalige Aufzeichnung des Litaneienmotivs, aus dessen fortwährender Wiederholung sich der Gesang aufbaut, ein genügendes Bild geben; wenn ich dennoch in der vorliegenden Arbeit (wie ähnlich übrigens auch in der ersten Abteilung des ersten Bandes bei der Aufzeichnung der Syrjängesänge) von den meisten Liedern sämtliche Verse oder wenigstens deren eine große Anzahl mit ihrer Weise gebracht habe und demgemäß ein und dasselbe Litaneienmotiv in Dutzenden von Takten immer wiederholen mußte, so war der Grund dieser für den Musiker beim ersten Anblick vielleicht anscheinend überflüssigen Wiederholung und umständlichen Notierungsweise der, daß, wie die genaue Betrachtung der in den Notenbeilagen notierten Beispiele zeigt, doch in Wirklichkeit das Motiv nicht in allen Versen gleichmäßig und ganz unverändert wiederholt wird, sondern je nach dem Metrum und dem in diesem gelegentlich wechselnden Flusse der Akzente sowie dem Wechsel der betonten und unbetonten Silben rhythmisch und gelegentlich auch melodisch kleine Veränderungen erfährt, so daß, je nach der Zahl und Fülle der Silben und Worte, die in einem solchen musikalischen Litaneienvers, d. h. in einem solchen Einzelgliede der Litanei, unterzubringen sind, auch der rhythmische Bau des einzelnen Gliedes wechseln kann: nachdem die ersten Verse gleichförmig das Motiv z. B. im $\frac{1}{4}$ -Takte gebracht haben, kommt plötzlich ein Glied im $\frac{3}{4}$ - oder $\frac{2}{4}$ - oder $\frac{7}{8}$ -Takte, oder es kommen Glieder mit ganz irrationalen rhythmischen Maßen ($\frac{7}{4}$, $\frac{11}{8}$, $\frac{13}{8}$, $\frac{15}{8}$ u. dgl.), oder es können die einzelnen Glieder in ihren rhythmischen Maßen überhaupt fortwährend wechseln, so daß jedes solche Glied in einem anderen 'Takt' notiert werden muß. Eben in diesem rhythmischen Variieren; dem (allerdings in sehr bescheidenem Maße) auch ein leichtes melodisches Variieren korrespondiert, insofern einzelne Töne des Litaneienmotivs verändert werden, mehrere Tonwiederholungen durch einen einzigen längeren Ton oder umgekehrt dieser durch jene ersetzt werden können — eben darin kommt das eigentlich Musikalisch-

Schöpferische der mordwinischen musikalischen Volkspsyche zum Ausdruck. Denn trotzdem fortwährend eine und dieselbe kurze Formel einiger weniger Töne etwa in der Ausdehnung eines unserer Takte wiederholt wird, erfordert doch beim Vortrage des Gesanges die fortwährende Rücksichtnahme auf die im Metrum des Textes wechselnden Akzente, bzw. betonten Silben eine stete Anpassung der musikalischen Rhythmik und Architektur an die Metrik des Sprachtextes und damit auch eine Anspannung der sozusagen künstlerischen Aufmerksamkeit und Potenz des Sängers. Daher lassen sich viele, ja die meisten dieser Gesänge nicht einfach dadurch wiedergeben, daß man, etwa wie ein Mathematiker irgendeine Formel niederschreibt, aus der sich der ganze weitere Verlauf, Gang und die Entwicklung des gesamten Gedankengespinnstes sozusagen automatisch von selbst abwickelt, so auch das im ersten Verse einsetzende Litaneienmotiv gleichsam als die Grundformel der ganzen musikalischen Rechnung hinschreibt; denn in den folgenden Versen oder Litaneiengliedern erfährt dieses Grundmotiv rhythmisch und bisweilen auch melodisch eine oder mehrere, gelegentlich sogar fortwährend wechselnde Veränderungen, die alle durch den wechselnden Akzentfluß des Metrums bedingt werden, so daß also jemand, der die Sprache und damit auch die richtige Betonung der Worte nicht kennt, absolut nicht imstande wäre, auf Grund der ihm bekanntgegebenen Litaneienformel des ersten Verses nun auch, durch bloß mechanisches, gleichförmiges Wiederholen dieses Motivs, die Weise zu den übrigen, im weiteren folgenden Gliedern zu liefern. So wäre es z. B. mir bei jenen Beispielen in den Notenbeilagen, bei denen ich nur zu den ersten Versen die Weise notierte und dann bei den späteren Versen die Melodienotierung abgebrochen hatte, da sich nichts Weiteres für den Musikwissenschaftler Interessantes ergab, insofern dieselbe eintönige Litaneienformel unzählige Male nahezu unverändert wiederholt wurde, direkt unmöglich, jetzt nachträglich zu den weiteren, musikalisch von mir nicht mehr aufgenommenen Versen die Melodienotierung durch Unterlegung der fortwährend wiederholten Litaneienformel unter sämtliche späteren Verse bis zum Schlusse des Textes zu ergänzen, da es bei Unkenntnis der Sprache und damit ihrer Betonungsverhältnisse einfach angeschlossen ist, die fortwährend

wiederholte Litaneienformel unverändert derart den einzelnen Silben des Textes zu unterlegen, daß den Gesetzen der richtigen Betonung Genüge geleistet ist.

Die Frage aber, die vom Standpunkte des vergleichenden Musikforschers die wichtigste ist und das Hauptproblem, den Kern der gesamten vorliegenden Untersuchungen inbegrift, ist natürlich die nach der entwicklungsgeschichtlichen und ethnischen Stellung des mordwinischen Gesanges, sowohl in der genetischen Reihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt als auch in der der finnisch-ugrischen Völker im speziellen. Wenden wir uns zunächst dem zweiten Teil der Fragestellung zu, so können wir folgendes feststellen: unter sämtlichen in den verschiedenen Abteilungen dieses ersten Bandes untersuchten Gesängen finnisch-ugrischer Völker repräsentieren die der Syrjänen und Mordwinen am reinsten, ausschließlichsten und prägnantesten den uraltertümlichen Litaneientypus. Während bei den Wotjaken offenbar unter dem Einflusse des Gesanges der benachbarten oder mit ihnen vermischten Tataren neben dem Litaneientypus auch der tatarische Maqamtypus eine bedeutende Rolle spielt, im Tscheremissengesange den Litaneientypus immer mehr zurückdrängt und überwuchert und schließlich in dem Gesange der auch sonst total turkisierten Tschuwaschen überhaupt nur das einzige, alleinige und ausschließlich herrschende musikalische Konstruktionsprinzip darstellt, sind die Mordwinen und Syrjänen die einzigen unter den finnisch-ugrischen Stämmen, die einzig und allein das Litaneientypus als musikalisches Konstruktionsprinzip kennen. Erinnert man sich nun, daß auch in den ältesten estnischen Gesängen (so z. B. im Kalewipoeg) genau derselbe musikalisch-architektonische Typus herrscht wie in den syrjänischen und mordwinischen Gesängen (nämlich die ganz oder nahezu ganz unveränderte gleichförmige Wiederholung einer und derselben kurzen eintönigen Litaneienformel einiger weniger Töne), so wird man, wie mir scheint, wohl nicht irgehen, wenn man diesen uraltertümlichen primitiven Litaneientypus als den ältesten, offenbar autochthonen Typus des Gesanges der finnisch-ugrischen Völker ansieht. Ich möchte, um mich nicht zu wiederholen, auf die Ausführungen in meinem „Vorläufigen Bericht ... 1917“ (Wien 1918), p. 45 ff., hinweisen, in denen ich alle diese

Verhältnisse und ethnischen Schichtungen im Gesange der finnisch-ugrischen Völker ausführlich besprochen habe, so daß ich mich hier damit begnügen kann, darauf zu verweisen. Um nur die dort bereits gewonnenen Resultate ganz kurz zusammenzufassen, ergibt sich also folgendes: im Gesange der Mordwinen und Syrjänen lebt unter allen finnisch-ugrischen Völkern am reinsten, unverfälschtesten und getreuesten konserviert das uraltertümliche, archaische Prinzip der Litanei fort, wie es auch, wie schon erwähnt, in den ältesten estnischen Gesängen (vgl. den vorhin erwähnten 'Vorläufigen Bericht', p. 12 und 50) und ähnlich übrigens auch in den ältesten uns erhaltenen ungarischen Gesängen (geistlichen und weltlichen Volksliedern aus dem 16. und 17. Jahrhundert), die mir zu Gesichte gekommen sind, zutage tritt, wogegen in den Gesängen der Wotjaken, Tscheremissen, und Tschuwaschen eine der Reihenfolge dieser Aufzählung korrespondierend stets zunehmende Vermengung mit dem turktatarischen Maqam, bzw. Überwucherung und Verdrängung des Litaneiprinzip durch das Maqamprinzip zu beobachten ist. Mit der Konstatierung dieser entwicklungsgeschichtlichen Stellung der mordwinischen Gesänge innerhalb der der übrigen finnisch-ugrischen Völker ist auch schon der erste Teil unserer oben aufgeworfenen Frage: nämlich die Frage nach der Stellung des mordwinischen Gesanges im Kontinuum der Entwicklungsreihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt beantwortet: der Formentypus des Mordwinengesanges steht ebenso wie der des Syrjänengesanges an jener Stelle der genetischen Formenreihe, die durch den Namen 'Litaneiprinzip' gekennzeichnet wird, repräsentiert also eine relativ frühe und archaische Entwicklungsstufe, die in analoger Weise auch durch gleichartige musikalische Gebilde bei einigen musikalisch-entwicklungsgeschichtlich tiefer (als die Georgier und Mingrelie) stehenden Kaukasusvölkern, so den Karthliern, Phäaven, Svanen, Thusehen u. dgl., in der europäischen Musikgeschichte durch zahllose, dem frühen Mittelalter angehörige melische Gebilde des Gregorianischen Chorals, bei den altamerikanischen Kulturvölkern im Gesange der Peruaner usw. repräsentiert wird; die sogenannten 'Rufe' im mittelalterlichen geistlichen Volksliede sind ebensolche Weiterbildungen aus und auf der Basis des Litaneiprinzip heraus, wie uns heute noch in kroatischen,

dalmatinischen, überhaupt südslawischen Volksgesängen derselbe musikalische Typus begegnet, der dadurch gekennzeichnet ist, daß in überaus eintöniger Weise ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne unzählige Male zu Hunderten, ja Tausenden von Textstrophen stunden-, ja ganze Nächte lang ewig wiederholt wird (vgl. meine Abhandlung „Volkslieder in Lussingrande“, Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 4. Jahrgang, 1903, p. 609).

Was nun die tonalen, melodischen und rhythmischen Kriterien der mordwinischen Gesänge anbelangt, so kann ich mich hier um so kürzer fassen, als im Anhange: „Mordwinische Lieder aus dem Buche A. Šachmatov: Mordovskij etnografičeskij Sbornik (St. Petersburg 1910)“ eine überaus liebevoll und sorgfältig gearbeitete, ebenso übersichtliche und weitblickende als eingehende Detailstudie dieser Kriterien folgt, die ich der gütigen Mitteilung Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy verdanke. Ich gestatte mir, dem hochverehrten Gelehrten an dieser Stelle für seine so überaus große Liebenswürdigkeit und intensive, tatkräftige Teilnahme an meinen in dieser Publikationsserie veröffentlichten Studien und Aufnahmen von Gesängen finnisch-ugrischer, turk-tatarischer und Kaukasusvölker meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdruck zu bringen. Die von ihm freundlichst für mich aus dem Werke Šachmatova exzerpierten mordwinischen Gesänge (bzw. deren Litaneienformeln) wurden zum Zwecke der Vergleichung mit meinen Aufnahmen und der Ergänzung derselben im Anhange beigelegt. Was also die Formenanalyse der von Šachmatov veröffentlichten mordwinischen Gesänge anbelangt, kann ich mich damit begnügen, auf die im Anhange folgenden, überaus gewissenhaften, weitblickenden und wertvollen Ausführungen Sr. Durchlaucht Fürsten Trubetzkoy's hinzuweisen. Mit Hinblick darauf kann ich mich bei der Analyse der von mir aufgenommenen Gesänge um so kürzer fassen. Was zunächst den Tonschatz anbelangt, so bewegen sich von den 72 in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen (72, weil Nr. 41 mit seiner nicht separat numerierten Variante doppelt zählt) 6, d. i. $8\frac{2}{3}\%$, innerhalb des Umfanges einer Terz (nämlich Nr. 51, 59, 63, 64, 67 und 69), 18 (nämlich Nr. 10, 15, 36, 42, 43, 49, 50, 54, 56—58, 60, 62, 65, 66, 68, 70 und 71), d. i. also $25\frac{1}{3}\%$, inner-

halb des Umfanges einer Quarte, 28, d. i. 39% (nämlich Nr. 1, 4, 5, 11, 12, 16—18, 21, 25, 26, 29, 34, 35, 37—41, 44—48, 52, 53, 55 und 61), innerhalb eines Quintenumfanges, 12, d. i. 17% (nämlich Nr. 2, 8, 13, 14, 19, 23, 28, 30—33 und Variante zu Nr. 41), innerhalb eines Sextenumfanges, 5, d. i. 6.9% (nämlich Nr. 3, 7, 9, 22 und 24), innerhalb eines Septimenumfanges und 3, d. i. 4.1% (nämlich Nr. 6, 20 und 27), innerhalb eines Oktavenumfanges. Es ergibt sich also: der am häufigsten in Anspruch genommene Umfang ist der der Quinte (mit 39%), dann folgen in stufenweiser Abnahme: die Quarte (mit 25%), die Sext (mit 17%), die Terz (mit 8%), die Septime (mit 6.9%) und zuletzt die Oktave (mit 4.1%). Dabei ist aber zu bemerken, daß nur die wenigsten der in diesen Prozentzahlen inbegriffenen Gesänge den für sie verzeichneten Tonumfang während der ganzen Dauer des Gesanges in Anspruch nehmen: gewöhnlich wird der Gesang mit einer Einleitungsformel eröffnet, die der Entwicklung und Aufrollung der eigentlichen Litaneienformel vorangeht und einen größeren Tonumfang als diese hat; mit dem Eintritte der gleichsam automatisch abgeleiteten Litaneienformel selbst wird dann der Tonumfang bedeutend restringiert, so daß, gegenüber den einleitenden Gliedern, die z. B. den Umfang einer Quinte in Anspruch nehmen, die eigentliche Litaneienformel sich mit einem bloßen Quartan- oder gar nur Terzenumfang begnügen kann. In der vorstehenden prozentuellen tabellarischen Zusammenstellung ist diese Umfangsreduktion der eigentlichen Litaneienformel nicht berücksichtigt, sondern der Tonumfang, den der gesamte Gesang (also mit der Einleitungsformel) in Anspruch nimmt; wäre bei der vorstehenden Tabelle nur der Umfang der eigentlichen Litaneienformel in Betracht gezogen worden, dann wären manche der in die höheren Kategorien eines größeren Tonumfanges eingereihten Gesänge in eine niederere, d. h. in eine solche von Gesängen mit einem geringeren Tonumfange, einzustellen gewesen; vgl. z. B. Nr. 6, wo nur die Einleitungsformel den Umfang einer Oktave in Anspruch nimmt ($c'-c''$), die eigentliche Litaneienformel dagegen bloß innerhalb einer Quinte sich bewegt: $c'-g'$, oder Nr. 7 und Nr. 9, wo nur die Einleitungsformeln den Umfang einer Septime haben: $d'-c''$, alle weiteren Glieder aber (die eigentliche Litaneienformel) sich innerhalb der Quinte

$d'-a'$ bewegen, oder Nr. 52, wo in gleicher Weise in der Einleitung der Quintenumfang $e'-h'$ auftritt, während die eigentliche Litaneienformel nur den Umfang der kleinen Terz $e'-g'$ in Anspruch nimmt; analog Nr. 55 (Einleitung: Umfang $f'-e'$, Litaneienformel: Umfang $f'-b'$), Nr. 57 (Einleitung: Umfang $f'-b'$, Litanei: Umfang $f'-g'$), Nr. 59 (Einleitung: Umfang $f'-a'$, Litanei: Umfang $f'-g'$), Nr. 66 (Einleitung: Umfang $g'-e'$, Litanei: Umfang $g'-h'$) usw. Für die Litaneienformel ist charakteristisch, daß die Tonstufen, auf welchen sich das Melos hin und her bewegt, fast immer um einen fortwährend wiederholten Mittelton liegen, dessen nächste Nachbar-töne sie sind; die typischen ‚Perihelesen‘ und ‚Circumvolutionen‘, wie der Terminus technicus des Gregorianischen Chorals für diese Tonfiguren lautet und wie sie für die primitive und archaische Musik so überaus charakteristisch sind, spielen auch in diesen Gesängen eine überaus große Rolle (vgl. z. B. als besonders charakteristische Beispiele Nr. 5, 24, 26, 41, 51, 52, 57—59, 65—67, 69 usw. der Notenbeilagen). Was die Tonalität anbelangt, so ist auf den ersten Blick hin im großen und ganzen keine irgendwie bedeutendere und nennenswerte Abweichung von unserem Dur- und Mollsystem zu bemerken: die Polarität von Tonika und Dominante, wie sie für unser Tonsystem als wesentliches Merkmal zu verzeichnen ist, schimmert in vielen dieser Gesänge mehr oder minder deutlich durch. Nur ganz ausnahmsweise finden sich Tongruppierungen, die nach unserem tonalen Empfinden unbefriedigend sind und den Charakter einer für uns fremdartigen Tonalität haben; in der in den Notenbeilagen verzeichneten Sammlung sind es eigentlich nur die Nummern 21, 46 und 49, die eine von der unseren abweichende Tonalität aufweisen, nämlich — mit ihrer Tonreihe $e'-b'$, bzw. $es'-a'$ und $f'-h'$ — eine Tonleiter repräsentieren, die der altgriechisch mixolydischen entspricht. Freilich: sieht man aber näher hinzu, so stellen sich die Verhältnisse doch nicht so einfach, als es auf den ersten Blick hin den Anschein hat. Von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen sind es nämlich nur eine relative Minderheit, die einen nach den Anforderungen unseres europäischen tonalen Empfindens absolut einwandfreien, unzweifelhaften Dur-, resp. Mollecharakter, d. h. also die für unsere Dur- oder Mollempfindung unentbehrliche Voraussetzung

dieser Tonalität: eine ausgesprochene Tonika und Dominante nebst Leitton, aufweisen. In diesem Sinne sind als absolut einwandfreie Durmelodien zu bezeichnen: Nr. 10, (13), 17, 30, 53—55, (57), 58, 59, 61, (63, 64), 66—68, (69), 70 und 71, als reine Mollmelodien: Nr. 12, (16, 18, 25, 26, 27), 29, 34, (40 und Variante zu 41), 48, 51, 52 und 65, wobei jedoch noch zu bemerken ist, daß die Gesänge, deren Nummern hier in Klammern gesetzt wurden, sich durchwegs auf Tonstufen aufbauen, die ebensogut dem anhemitonisch-pentatonischen System zugerechnet werden könnten, insofern die skalenmäßige Zusammenstellung der in ihnen vorkommenden Töne die anhemitonisch-pentatonische Skala ergibt. (Bekanntlich ist der Eindruck der anhemitonisch-pentatonischen Skala auf unser musikalisches Ohr der einer Durtonleiter, der nur die Quarte und Septime, der Leitton, fehlen.) Wenn die eben erwähnten Gesänge hier unserem Dur-, bzw. Mollsystem zugerechnet wurden, so geschah dies aus dem Grunde, weil hier die für dieses charakteristischen Kriterien: das prägnante, scharfe und energische Hervortreten eines Grundtones als Tonika und seiner Quinte als Dominante, so augenfällig sind, daß eben der Eindruck des Dur-, bzw. Mollcharakters im Sinne unseres Tonsystems über den des anhemitonisch-pentatonischen Systems in weitaus den meisten Fällen entschieden überwiegt. Ganz anders dagegen verhält es sich mit den unter Nr. 1—11, (13), 14, 15, (18), 19, 20, 22—24, 28, 31—33, 35—39, (40), 41—45, 47, 50, 56, (57), 60, 62, (63, 64) und (69) verzeichneten Gesängen. Nicht bloß, daß in allen diesen nur Tonstufen vorkommen, die — skalenmäßig geordnet — die anhemitonisch-pentatonische Skala ergeben; mehr als das: in manchen von ihnen — so z. B. in Nr. 5—9, 11, 14, 19, 22—24, 35—39, 44, 45, 47, 50, 54, 60, 62 u. a. fehlt die Tonika in unserem Sinne, wenngleich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Quinte (also unserer Dominante entsprechend) sehr deutlich hervortritt (wie dies ja auch sonst im anhemitonisch-pentatonischen System stets der Fall ist, so daß eben dadurch für uns Europäer jener schon vorhin erwähnte Eindruck des Durcharakters dieser Skala zustande kommt). Man kann also bei allen diesen letztangeführten Gesängen von einer anhemitonisch-pentatonischen Skala sprechen. (Dabei muß man aber von Nr. 27 absehen, dessen Melos schein-


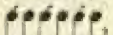


bar ebenfalls auf der anhemitonisch-pentatonischen Skala aufgebaut ist; indessen ist dies nur scheinbar der Fall, denn in Wirklichkeit ist dieses Motiv, wie bereits oben erwähnt, einem russischen Volkslied entlehnt, dessen zwei erste Takte es bildet, und nur zufälligerweise enthalten diese beiden ersten Takte, die hier im Mordwinengesange als Litaneienmotiv verwendet worden sind, bloß Stufen, die ausschließlich der anhemitonisch-pentatonischen Skala eigen sind; gleich die folgenden, in der mordwinischen Litaneienformel nicht mehr verwendeten Töne des weiteren Verlaufes der russischen Melodie benutzen Tonstufen, die nicht mehr in die anhemitonisch-pentatonische Skala hineinpassen, sondern unserer regulären Durskala angehören. Man kann also bei diesem Beispiele nicht mehr von anhemitonischer Pentatonik sprechen. Weiters sind die Gesänge, deren Nummern in Klammern gesetzt sind, hinsichtlich ihres anhemitonisch-pentatonischen Charakters insofern zweifelhaft, als sie ebensowohl im Sinne der anhemitonischen Pentatonik als in dem unseres regulären Dur, bzw. Moll gedeutet werden können. So kommen z. B. die Tonstufen der Gesänge Nr. 13, 57, 63, 64 und 69 ebenso in der anhemitonisch-pentatonischen Skala wie in unserer Dur-Tonleiter vor, ähnlich wie die der Gesänge Nr. 18, 27 und 40 in unserer Mollskala. Man muß daher diese Gesänge von der Gruppe der ganz reinen anhemitonisch-pentatonischen Gesänge als zweifelhaft absondern.) Fassen wir also die Ergebnisse dieser Betrachtung des Tonsystems zahlenmäßig und tabellarisch zusammen, so ergibt sich: 43 (oder nach Abzug der seeben besprochenen zweifelhaften Gesänge) 35, d. i. also 48·6 % sämtlicher in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge sind anhemitonisch-pentatonisch, 20, d. i. 27·8 % Gesänge in Dur, weiters 14, d. i. 19·4 % in Moll, und 3, d. i. 4·2 %, in den antiken, bzw. Kirchentonarten entsprechenden Tonleitern aufgebaut (wobei noch zu bemerken ist, daß die in dieser letzterwähnten Kategorie von drei Gesängen den Tritonus bildenden Stufen $e'-b'$, bzw. $es'-a'$ und $f'-h'$ ihre Entstehung möglicherweise auch nur einer unreinen Intonation des Sängers — b' statt richtig: h' , es' statt richtig: e' , h' statt richtig: b' — zu verdanken haben mögen, so daß also diese Gesänge dann überhaupt aus ihrer Sonderstellung ausgeschieden und den Dur-, bzw. Mollgesängen zuzurechnen wären).

Faßt man die Dur- und Mollgesänge als einem einzigen, nämlich unserem europäischen, Tonsystem zugehörig, in eine einzige Gruppe zusammen, so stehen also unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen 43 (bzw. 35) anhemitonisch-pentatonischen Gesängen 34 (bzw. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen 26) unseres Dur- und Mollsystems gegenüber, so daß wir bei der an erster Stelle angeführten Zählung gegenüber 59·7 % anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 36 % des Dur- und Mollsystems, bei der an zweiter Stelle angeführten Zählung gegenüber 48·6 % anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 47·2 % des Dur- und Mollsystems im mordwinischen Gesange vertreten finden. Rechnet man die drei scheinbar mixolydischen Gesänge — bei der Annahme, ihre Tritonusstufen seien nur durch unreine Intonation des Sängers entstanden — den Dur-, bzw. Mollgesängen hinzu, so erhielten wir dann zwei Moll- und einen Durgesang mehr, also statt 20 21 Dur- und statt 14 16 Mollgesänge, in Summa also statt 34 (resp. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen Gesänge 26) 37, bzw. 29, d. h.: statt, wie oben berechnet, 47·2 %, bzw. 36 % nunmehr 51·4 %, bzw. 40·3 %. Wie dieses Vorkommen des anhemitonisch-pentatonischen Systems im Mordwinengesange zu erklären sein mag: ob es autochthon ist oder auf Beeinflussung durch die tatarischen Gesänge zurückgehen mag (wogegen aber wieder die Tatsache spricht, daß in diesem Falle — ganz so, wie dies bei den Wotjaken, Tschere-missen und vor allem den Tschuwaschen geschehen ist — auch das tatarische musikalisch-architektonische Konstruktionsprinzip: die Maqamtechnik, übernommen worden wäre und das Litaneienprinzip wenigstens teilweise zurückgedrängt oder ganz verdrängt hätte, wogegen dies — wie aus den vorstehenden Ausführungen ersichtlich — bei den Mordwinen ganz und gar nicht der Fall ist), diesen ganzen Komplex von Fragen also bin ich auf Grund des mir vorliegenden und hier veröffentlichten Materials zu erklären nicht in der Lage; hoffen wir, daß es der vergleichenden Musikwissenschaft in der Zukunft gelingen möge, dieses Dunkel anzuhellen!

Was das Melos anbelangt, so bewegt sich dieses, wie schon vorhin erwähnt, auf einigen wenigen Tönen innerhalb des vorhin erwähnten Umfanges hin und her, wobei — ähnlich

wie in der primitiven und archaischen Musik — die um einen fortwährend wiederholten Mittelton herum liegenden Tonstufen bevorzugt werden, so daß die aus jener wohlbekannten, schon vorhin erwähnten perihelischen und circumvolvierenden Figuren entstehen; doch finden sich auch Gesänge, deren Melopöie sich auf weiter auseinander liegenden Tonstufen, z. B. innerhalb des Umfanges einer Septime oder Oktave, bewegt (vgl. Nr. 3, 6, 7, 9, 20, 22, 24, 27 usw. der Notenbeilagen); bei solchen mit weiter auseinander liegenden Tonstufen tritt gewöhnlich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Dominante besonders deutlich hervor.

Was schließlich die Rhythmik der mordwinischen Gesänge anbelangt, so sind von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen vier (nämlich Nr. 24, 28, 52 und 66), d. i. also $5\cdot6\%$, vom Anfang bis zum Ende im reinen $\frac{3}{4}$ -Takte gehalten, 23, d. i. also $31\cdot9\%$ (nämlich Nr. 2, 4, 6, 10, 12, 17, 22, 27, 30—33, 36, 37, 45, 47—49, 57, 61, 69, 70 und die Variante zu Nr. 41), im reinen $\frac{4}{4}$ -Takte, einer, also $1\cdot3\%$ (nämlich Nr. 21), im reinen $\frac{5}{4}$ -Takte, vier, d. i. also $5\cdot6\%$ (nämlich Nr. 1, 16, 53 und 62), im reinen $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{9}{8}$ -Takte und 40, d. i. also $55\cdot6\%$ (nämlich Nr. 3, 5, 7—9, 11, 13—15, 18—20, 23, 25, 26, 29, 34, 35, 38—44, 46, 50, 51, 54—56, 58—60, 63—65, 67, 68 und 71), in gemischten Taktarten ($\frac{3}{4} + \frac{2}{4}$, $\frac{5}{4} + \frac{3}{4}$, $\frac{4}{4} + \frac{2}{4}$ u. dgl., oder alle diese eben angeführten Taktarten mit irrationalen Taktzahlen wie z. B. $\frac{7}{4}$, $\frac{11}{8}$, $\frac{13}{8}$ u. dgl. kombiniert und fortwährend wechselnd). Ordnen wir diese eben angeführten Zahlen nach der Höhe des Prozentsatzes, so ergibt sich also: an erster Stelle stehen die gemischttaktigen Gesänge (mit $55\cdot6\%$), ihnen folgt dann als nächstbevorzugte Taktart der $\frac{4}{4}$ -Takt (mit $31\cdot9\%$), dann folgen der $\frac{3}{4}$ - und $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{9}{8}$ -Takt mit je $5\cdot6\%$ und zuletzt der reine $\frac{5}{4}$ -Takt mit $1\cdot3\%$. Aber auch hier, bei der tabellarischen Zusammenstellung der Prozentsätze der verschiedenen Taktarten, gilt genau dasselbe wie vorhin von der analogen Tabelle der Prozentsätze des Tonumfanges: häufig gehen der eigentlichen Litaneienformel einige (oder wenigstens ein, zwei) einleitende Takte voran, die meist noch nicht den der eigentlichen Litaneienformel eigentümlichen Rhythmus zeigen, sondern einen ganz anderen, z. B. gemischttaktigen, und mit dem Augenblicke, wo dann die eigentliche Litanei selbst ein-

setzt, tritt auch ein anderer Rhythmus ein, der dann meist oder wenigstens häufig ganz oder nahezu unverändert bis zum Schlusse beibehalten wird. Wollte man also in der vorstehend gegebenen tabellarischen Zusammenstellung der Festsetzung der Prozentsätze der einzelnen verwendeten Taktarten nur den Rhythmus der eigentlichen Litaneienformeln selbst zugrunde legen, dann säuke die Anzahl der gemischttaktigen Gesänge auf eine bedeutend niederere Zahl herab und dafür stiege die der reinen $\frac{2}{4}$ -, $\frac{3}{4}$ -, $\frac{5}{4}$ - und $\frac{6}{4}$ -, bzw. $\frac{6}{8}$ -taktigen um einen beträchtlichen Prozentsatz. Im großen und ganzen kann man sagen, daß in den mordwinischen Gesängen die zweiteilige Gliederung ($\frac{2}{4}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{6}{4}$ usw.) weitaus überwiegt, auch bei jenen Gesängen, die den zweizahligen in den dreizahligen Rhythmus ($\frac{3}{4}$, $\frac{6}{8}$) eingegliedert zeigen, d. h. also: die im $\frac{6}{4}$ - oder $\frac{6}{8}$ -Takt notierten Gesänge sind nicht etwa nach der Dreizahl unterzuteilen (also: , bzw. , sondern stets nach der Zweizahl, also: , bzw. . Auch bei den irrationalen Rhythmen ($\frac{5}{4}$, $\frac{7}{4}$ u. dgl.) erfolgt die Gliederung stets nach der Zweizahl, so daß das 5., bzw. 7., 11. usw. Viertel (oder Achtel) dann als überzählige rhythmische Einheit hinzutritt. Auch die in den Notenbeilagen vorkommende Bezeichnung $\frac{9}{8}$ ist nicht etwa im Sinne unserer Rhythmik, also als  zu lesen, sondern hat — ganz wie die ihr unmittelbar vorangehenden zweiteilig gegliederten Litaneienverse — eine zweiteilige Gliederung, ist also so zu lesen (und natürlich auch zu singen): . Daß solche Gliederungen nach irrationalen Taktgruppen namentlich häufig dann eintreten, wenn der Sänger beim Vortrage seines Gesanges den Text oder die Weise nicht mehr genau in Erinnerung hatte und oft erst während des Singens beide einander anzupassen suchte, gilt, wie für die in den übrigen Abteilungen dieses Bandes besprochenen finnisch-ugrischen Völker (so die Wotjaken, Syrjänen und Tscheremissen), auch für die Mordwinen und braucht hier wohl nicht mehr weiter ausgeführt zu werden.

Eine Frage, die sich vor allem dem Anthropologen und Ethnographen schon längst während der Lektüre der vorliegenden Untersuchung aufgedrängt haben wird, ist bisher noch nicht erörtert worden, nämlich die, ob sich musikalisch-morphologisch ein Unterschied zwischen den Gesängen der beiden

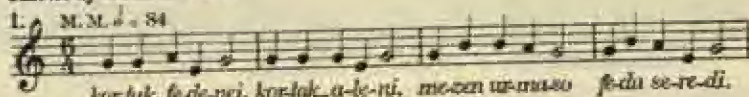
Hauptstämme der Mordwinen, den Mokša- und Erza-Mordwinen, bemerkbar mache. Vergleicht man also auf diesen Gesichtspunkt hin die in den Notenbeilagen verzeichneten, von Mokša-Mordwinen stammenden Gesänge (d. i. also sämtliche von Andrej Ruzmanov gesungenen Lieder, Nr. 1—12 und 14—24 sowie Nr. 70 und 71) mit sämtlichen übrigen, durchwegs nur von Erza-Mordwinen vorgetragenen, so läßt sich weder hinsichtlich der Tonalität noch des Melos noch des Rhythmus auch nur der leiseste Unterschied konstatieren: hier wie dort der gleiche Ton-schatz und Tonumfang, die gleichen vorhin besprochenen Tonalitäts-verhältnisse, die gleiche Verwendung von Rhythmen und die gleiche musikalische Architektur, kurz: wenn nicht aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten die Provenienz aus dem Munde von Mokša-, bzw. Erza-Mordwinen zu konstatieren wäre, in musikalischer Hinsicht wäre ein derartiger Unterschied nicht nachzuweisen. Wie und woraus bei dem in den Notenbeilagen letztangeführten Sänger, Michail Nikiforov Plotin (Nr. 69—71), das Vorkommen mokšascher Spracheigentümlichkeiten zu erklären sein mag, bin ich nicht imstande, aufzuhellen; er selbst bezeichnete sich bei der Angabe seines eingangs dieser Ab-handlung vermerkten Nationales mit aller Bestimmtheit als Erza-Mordwine.

Am Schlusse dieser Betrachtungen obliegt mir nunmehr nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Gelehrten, deren freundlicher Mitarbeiterschaft das Zustandekommen dieser zweiten Abteilung des ersten Bandes zu verdanken ist, meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy dankbarst gedenken, der nicht nur die große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, sämtliche in dem vorliegenden Bande vorkommenden russischen Personennamen in Hinsicht auf ihre richtige Schreibweise zu korrigieren, sondern mir auch in liebenswürdigster Weise die im Anhange zusammengestellten Melodien mordwinischer Gesänge aus Sachmatovs Sammlung samt seinen eigenen, sich daran knüpfenden, höchst liebevoll, sorgfältig und gewissenhaft angestellten, wertvollen Beobachtungen und Bemerkungen zur Verfügung zu stellen. Der russischen Akademie der Wissenschaften in Leningrad, und zwar speziell

deren „akademischer Kommission zum Studium der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung Rußlands“, verdanke ich die Feststellung der richtigen Schreibweise der in den Nationalien der einzelnen Säger vorkommenden russischen Ortsnamen. Herr Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin unterzog sich der Mühe, die von mir an Ort und Stelle in den eingangs erwähnten Kriegsgefangenenlagern bei Aufzeichnung der Melodien der Gesänge gesammelten Niederschriften der mordwinischen Originaltexte von der Hand des Schreibens kundiger Mordwinen nebst den von den russischen Dolmetschen gelieferten russischen Übersetzungen dieser Gesänge nach der in der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft gebräuchlichen Transkriptionsweise zu transkribieren und zu übersetzen. Wenn ich schließlich noch meinen lieben, altbewährten und allzeit getreuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, Herrn Regierungsrat Dr. Leo Hajek, Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, nenne, der — abgesehen von der seinerzeitigen phonographischen Aufnahme der von mir hiezu ausgewählten mordwinischen Gesänge im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich — auch so freundlich war, mir bei der genauen metronomischen Feststellung der Tempi der einzelnen Gesänge in uneigennützigster Weise und unter Aufopferung seiner wenigen und daher um so kostbareren freien Stunden behilflich zu sein, so glaube ich, alle Gelehrten genannt zu haben, denen ich für ihre freundliche Mithilfe am Zustandekommen dieses Bandes zu Dank verpflichtet bin. Sie alle bitte ich daher, an dieser Stelle noch einmal schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und besten Dankes entgegennehmen zu wollen, so wie ich dies mündlich dem erst- und dem letztgenannten Herrn gegenüber bereits getan habe.

Mordwinische Gesänge

Andrej Ruzmanov

1. M. M. $\text{♩} = 84$ 

kor-buk, fe-de-ni, kor-lak-a-le-ni, me-zen ur-ma-so fe-du se-re-di.



se-re-di-ni-de-ni šoj ur-ma-so-sa, e-sla kaš te-daz šoj vo-le-no-sa.



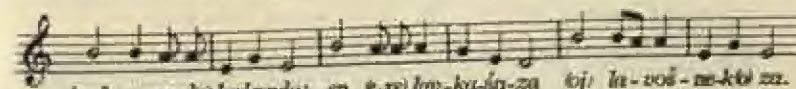
se-re-di-ni-de-ni šir ur-ma-so-sa, e-sla molu-mo je-že-ve re-že-ma.

2. M. M. $\text{♩} = 102$ 

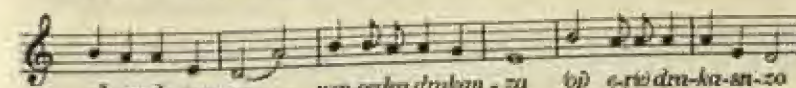
e-re-žen i-na-nes, — pe-le ba-ja-nes, ej pe-le ba-ja-nes,



ei od tar-go-va-ja-s, ei slunni kupeck esi kol-na oš-ka - vo



traj nar-čiči kuk-čiči; vo e-re lav-ka-lin-za ej lu-voš-me-ki-za.



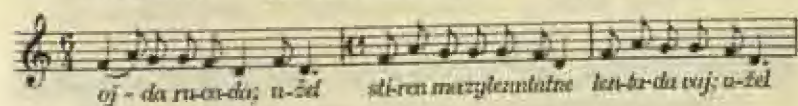
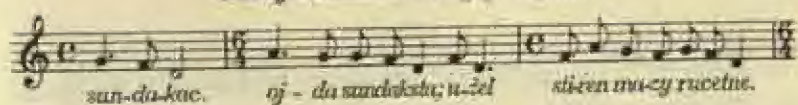
oš panda pu-va — pen-geden dmban - za ej e-re dru-ka-an-za



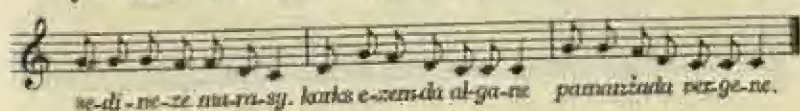
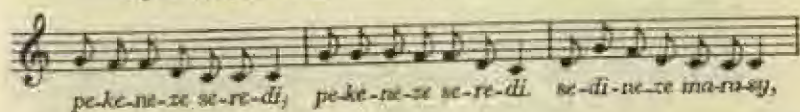
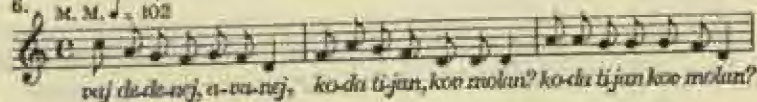
drav-ko šuk-ka - za, kol-čura vo-čiči-lin-ga vo-čiči mel-nec-za; e-re me-le-na-



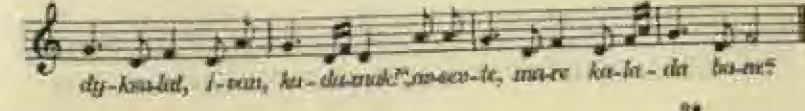
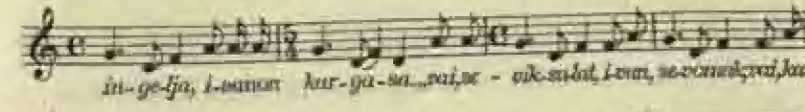
sa ej-son me-le-nec-za e-re kop-nac-za ej rest-mar-žo-ai-re



6. M. M. ♩ = 102



7. M. M. ♩ = 102



8.

M. M. ♩ = 120

väese toanimes ar-taman vor fu-nes šoekn sa-la-ma (ej);
 šoekinat sulsekänes ar-to-man vor fu-nes, kudeinat putmekäes.
 to-sa to-naw-fnes ar-to-man vor fu-nes pulken sa-la-ma (ej);
 pulkud sulsekänes, kapiinat putmekäes. to-sa tonawfnes ar-toman vor funes
 meken graka-ma, me-käänut sulsekäes, me to jaremekäes.

9. Wiegenlied

M. M. ♩ = 90

vat tu - tu u ba-la bal-bal - ein iid-nez-lut oj-da,
 ton a - zy - ta - ka, ki - ta - let - ne te - rat - ne. mon a -
 ie - ne - ze ul - ce nal-ki so-rat-ne, mon te - re-az-ja su-ka
 zenkun muigavus, oj-da zenkam mel-ja-nes kolmu kofin po-le-ness.

10. Kalada (Allheidenisches Neujahrslied)

M. M. ♩ = 100

ka-la-da ka-la-da, šo-ka-ku-voj pe-ra-ka, meksavile-mil pe-ra-ka,
 so-ra-ne-oe ša-če-za, lo-va luv-gute ju-ka-za, kumok pard ka-ko-za.
 es-li makiat pe-ra-ka so-ra-ne-oe ša-če-za kumamot trece u-le-za.

Stipan Kavajev

13. (Lied eines Leibeigenen auf seine erzwungene Heirat)

M.M. ♩ = 102

ku-da je-dem by-va-la, mon-den joo-nes, čto ba-bun
ul-sa jes i-le ba-ri - ša - sa, son mon-den joo-nes,
pek a-mu-zi als, son za-je - bi e - zi - ze velk.

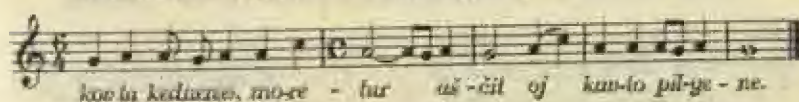
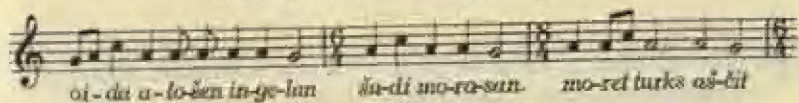
Andrej Ruzmanov

14. M.M. ♩ = 102

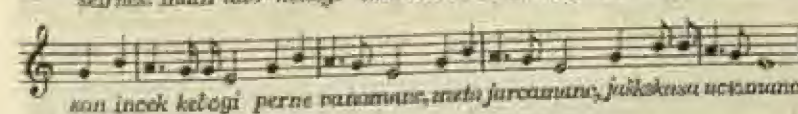
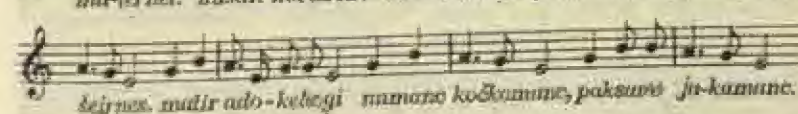
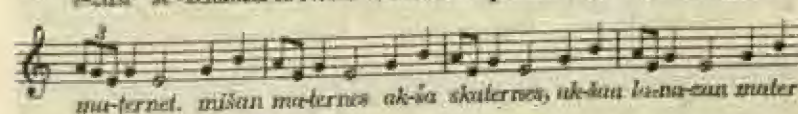
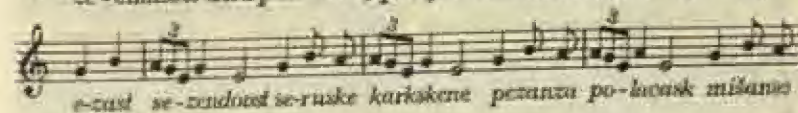
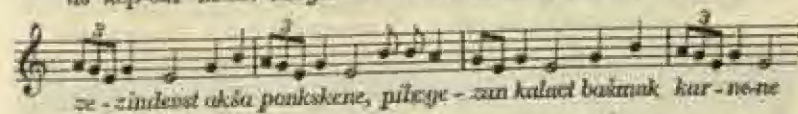
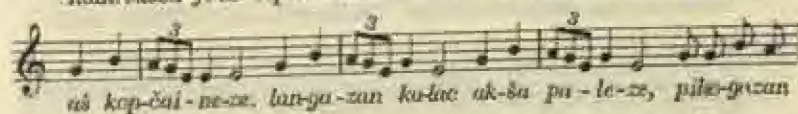
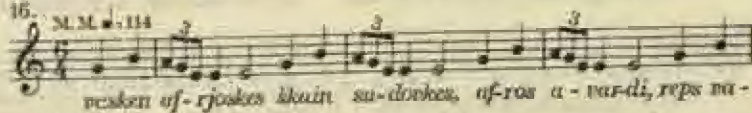
tjo-van mi-te-nes od šandis kei-nes, od šan-das kei-nes, oi-da
zavodan, vaj grabais zavot. gra-ba-ze alet, ka-vez-ja alet, es vas-
ta-zanza a-son pu-ta-ze. mitu-ne jukaj valnan al-gene, keden
kandazne, valmeze-nu vany? pulci-jaš ardy, vaj ko-dak arc, es-ta
son veziz, vaj ko-dak sevez, vastro-ky kujez melgan-za šavez.

15. M.M. ♩ = 102

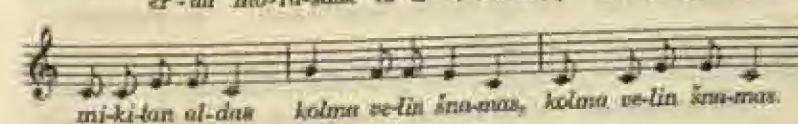
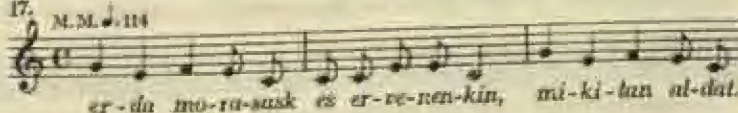
mezenksa a knukinsko oi vere penstirnen? vere pesta knukani
oj-do ja-go-ran darkaz. ja-goran da - re-nes, ai - da ba - ja -
ra-va-nes, er jot kliruz kar-ša durešas onc ma-dy.
mun onclun pu-la oj ve-re pe-na-san, ve-re pe-na-san,



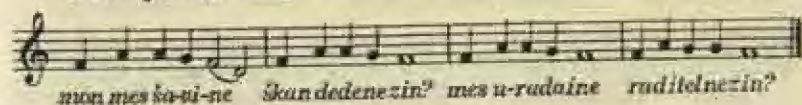
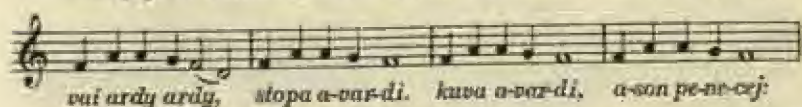
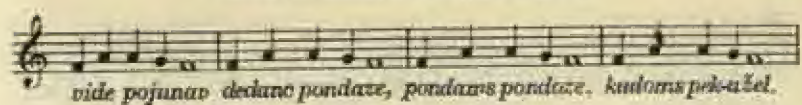
16. M.M. ♩ 114



17. M.M. ♩ 114

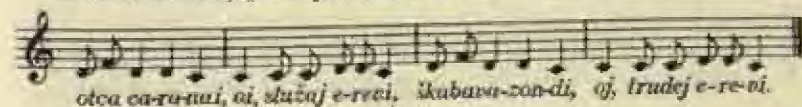
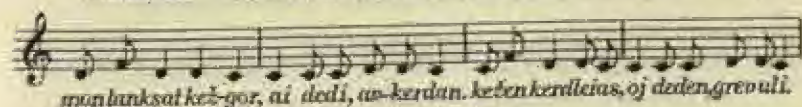
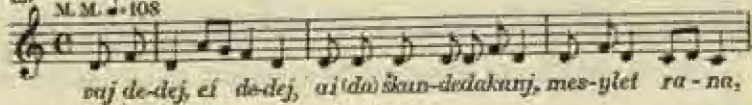


kulovan kere šamits, oš mullavanikas, aldu uwardi sazon paksasa,
 sa-zon paksasa, pukse kučka-su urfkac, maravi, si-re sa-zo-nu,
 si-re sazonctu bal-šo iz-ba-ti, bal-šon iz-ebus-ta ko-ze kuzmati,
 kodak mareze, kuzma laskes tus, lus-kez-ge las-ki, šaštaz-ge šašti.
 18. M.M. d. 96
 kuzman stopanez rau - ža ma-zy-nes, rau - ža ma-zy-nes,
 toba jaksternes, vir dorvanasa ni-de pojunes, pojunež prasa
 tundunkukanes kukanes kukai lensta porasta kaidda tundane.
 er tunda seosi tundan patopas, sjoksenda seosi soksto lukanes,
 stopane a-dy ezim perasa, akka acamine stopanien ulnza,
 akka dodune stopan prulanza. stopane sargai mikolan prazniks,
 lamatne molit ta - lan kigene, stopane molit ni - ren kigene,
 si-de veriege-ne, staka dedenil esta stufto ze. a-son dedepane,



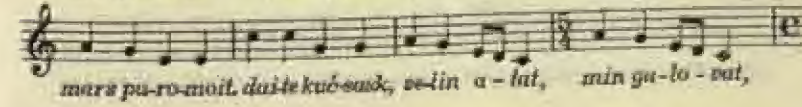
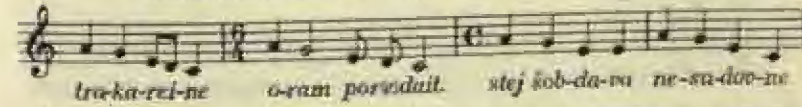
19.

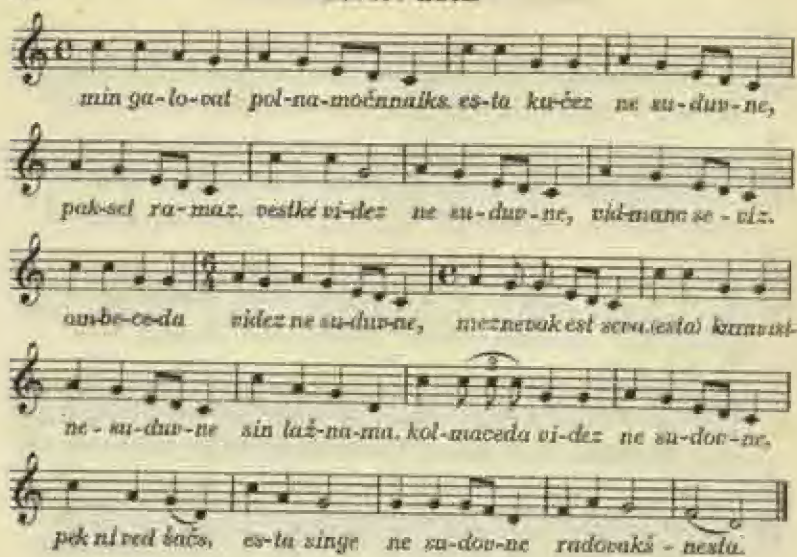
M. M. 108



20

M. M. J. - 985

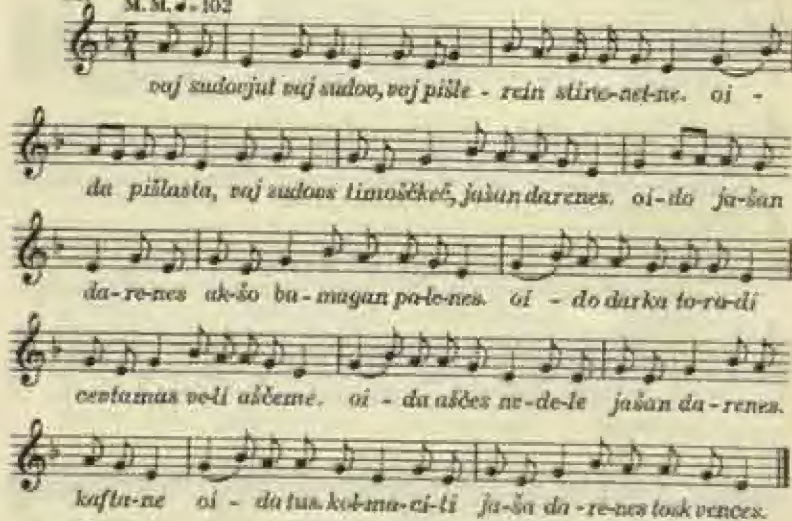




min ga-lo-vat pol-na-močnnaiks es-ta ku-čez ne su-đu-v-ne,
 pak-sel ra-maz, vstke vi-dez ne su-đu-v-ne, vld-man se - vtz.
 om-be-ce-da vldz ne su-đu-v-ne, mez-nevok est se-va.(esta) kum-vst-
 ne - su-đu-v-ne sin luž-na-ma, kol-maceda vi-dez ne su-đu-v-ne,
 pek nř ved bačs, es-ta singe ne su-đu-v-ne rado-vakš - nestu.

21.

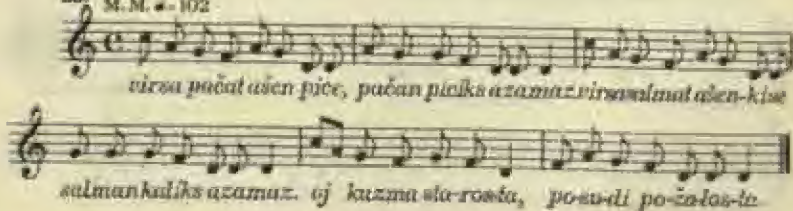
M. M. ♩ = 102



vaj sudorjut vřj sudov, vaj pišle - retn stře-net-ne. oi -
 da pišlasta, vaj sudovs timoškeč, jašun darcnes. oi-do ja-šan
 da-re-nes ak-šo ba-magan por-le-nes. oi - do darka to-rě-di
 cestajnas ve-li aščeme, oi - da aščes ne-de-le ja-šan da-re-nes.
 kařtu-ne oi - da tua kot-ma-ci-ti ja-ša da-re-nes tosk vences.

22.

M. M. ♩ = 102



vřza pačat ašen piče, pačan pičks azamaz vřsvalmat ašen-kise
 salmankulks azamaz. vř kuzma sta-rosta, po-su-di po-čes-to-

23. M. M. ♩ 102

oï-da ba-ba-nen so-ra, oï-da ba-ba-nen so-ra, a-lo-sa.
 ei-da-ka-ti a - lo-sa son kelgamyane muloša. oï-da a-lo-sa
 vai sar-ga od le-pe-a-ru, od ku-ru oï-da-ka-ti, od ku-ru,
 son od ir-be-nen so-ve-nen, oï-da ir-be-nen so-ve-nen, son oï-da-to-ran
 pandoma, oï-da to-ran pan - doma, par-nen so-kan i-dems.

24. M. M. ♩ 102

sar-ka-da, ku-dat, sar-ka-do, bajarto, a - ra-da, mol-tu-mo
 a-minge ku-du, ku-ca-ac-čendí min a-tin-néko, valmudo valmas
 a-son las-kendi. vai av sait-i-lí mon ku-da-ne-ne? av us-kiť e-li
 mon-dine ir-be-ne? kudan šarv-tine, veden kan-dine, kudan ušti-ne.

Andrej Tarasov

25. M. M. ♩ 96

erz-jan cjo-ra virie či - ri-sa pjaňk ke - re
 ke - re kere moljan-deja. erz-jan cjo-raň-vjať sus-kum - ňa
 kaduť kšín-iza. erz-jan cjo-rane kaduť-vjať nolamne sa-ly - zu.

26.

M. M. $\text{♩} = 102$

i - va-no-~~no~~ ma-trja, voj ča-čun - ny-da, voj ka-stan-ni-da
u - da-~~laš~~, i - va-no-~~no~~ ma-trja ka - stan-ni - da
u - da-~~laš~~, i - va-no-~~no~~ ma-trja u-da-~~laš~~ piš-gin čulga~~ba~~.
ma-zy ma - trja - ša u-da-~~laš~~ voj šar-ga - run-gu-va.

Jakov Korotkov

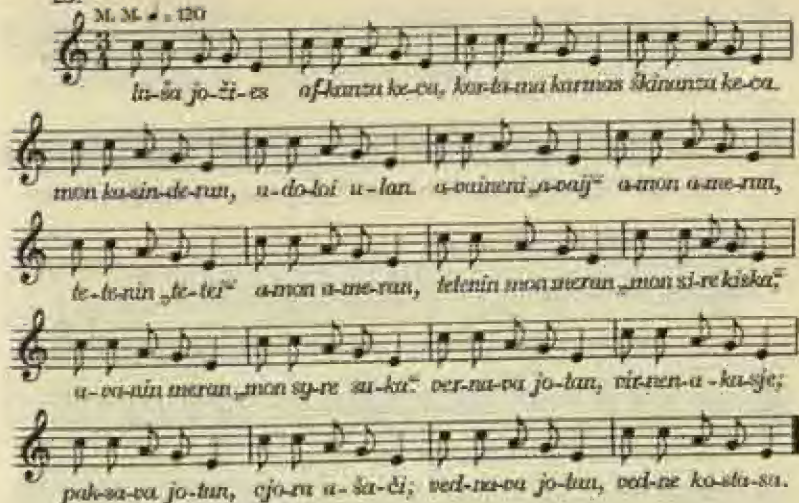
27.

M. M. $\text{♩} = 80$

ma-šit ja cin a - va-voj, e - zil ma vjaš ša, af-voj, tra-muriz va
ei joi no-mun: muk-si-muž, af-kaj, va - so-lan ka-kas,
lo-mun sto - ran-nov vor ras - boi rik-nin, stan-nij vo -
voj - ron-ti, so-ron ejo-~~ce~~voj-man-ti, vor dux sel «-sed a-ma
son čok-šne (- je) po-zda vor sas sa - voj sa) hun-ša. vo-raa če -
voj-čej lun-gos ča-nvoj, o - voj-~~o~~ rtun-za la - vožne (- je) vo-ron
cep-sa pi - žpurenca, sta-ka, ma-~~ka~~voj-ra-ča sta-ka li - č-ko bu-sa

28.

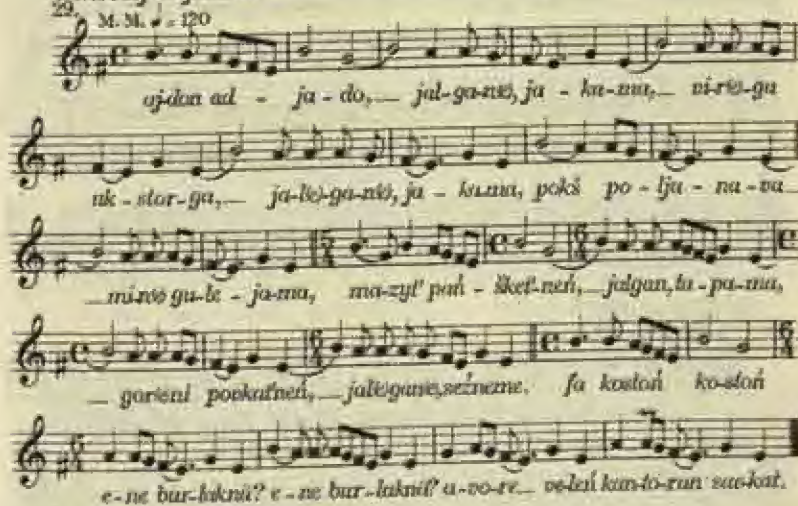
M. M. ♩ = 120



Timofij Njemtsev

29.

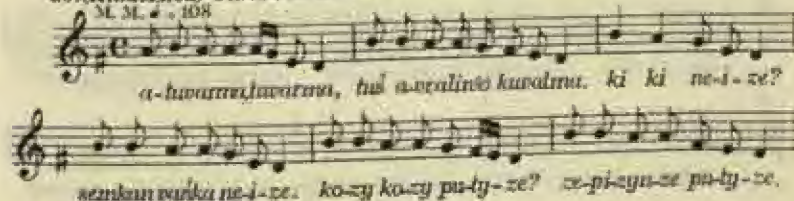
M. M. ♩ = 120



Ivan Simjonovič Jakämsev

30. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828

M. M. ♩ = 108



baš bazyrga ja-ku-ua, žonkad rožkad ramsine, ođ dejtiš-ne jav-ki-ue,
 goš-ni-poo-ka muskocka, in-ja-sy-ryj ba-ja-ga po-de-ti-liš sučjani.

31. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828

M. M. ♩ = 108

tjatjam petikš a-la-ša, monen muskš to-va-ža. poriš, poriš, eš-pomiot.
 tu-tri pokšič ki-ja-va. molotič tejtir ku-dy-sa, po-di prjaza tu-ty-sa.
 lav-sja lankša pa-cja, pacjanš po-ca ka-la-cja. sus-kiš: se-pij,
 tu-liš, ba-kaš ste-piv, nar-šyri: me-kio le-tjani murja, pe-kiš.
 šatštas o-fo-ra, le-mi-za, zro-lu, kum ga-vri-lja, kumu ste-pa-my-da.

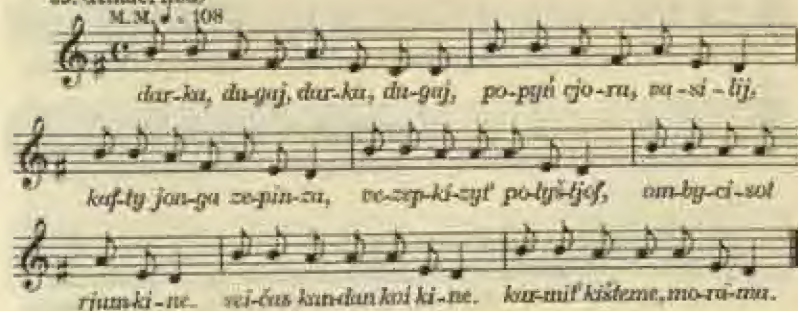
32. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 108

daj-ka, brat-cy, mi-rja-la-na, sjo-syri pi-ri pi-rja-la-na.
 se-sy repst vit-tja-na. ki sy sa-la-ma? kum-da-sy-nik,
 o-vo-sy-nik, pa-na-ryn-za rel-sy-nik, kaban ugošs kam-cy-nik.
 ved-ru ri-na m-ma-ta-na, ve-liš a-tjot sim-dja-ta-na.

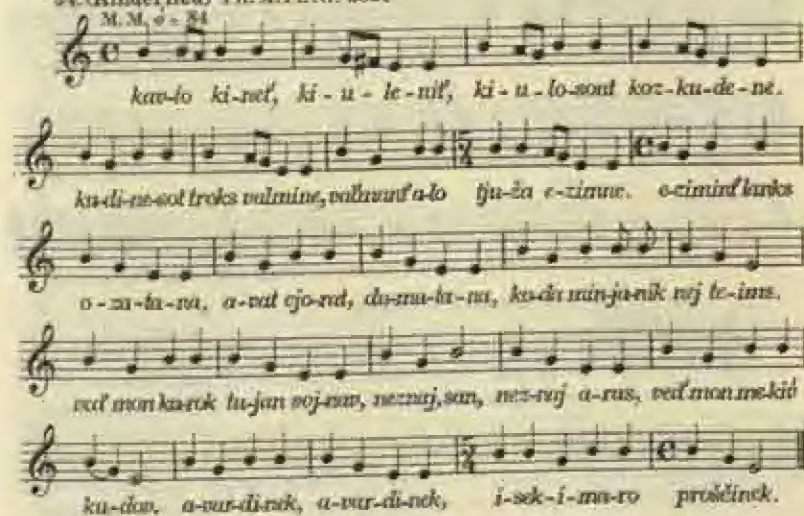
33. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 108



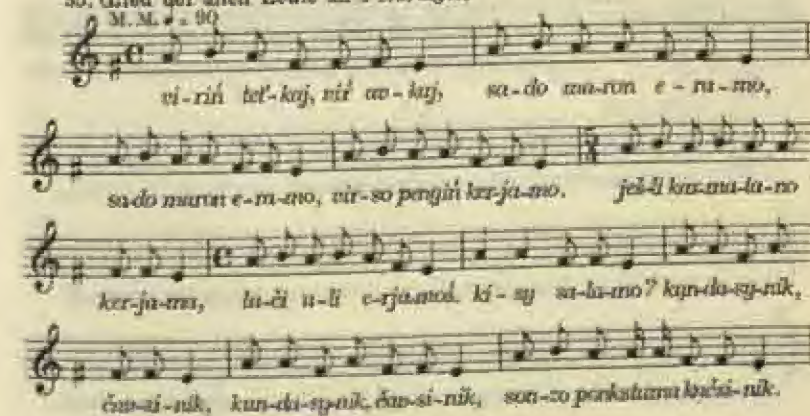
34. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831

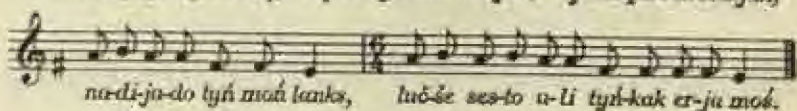
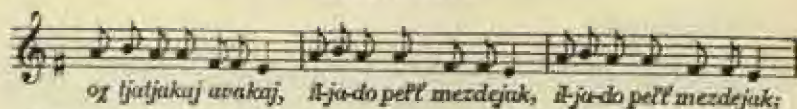
M. M. ♩ = 84



35. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

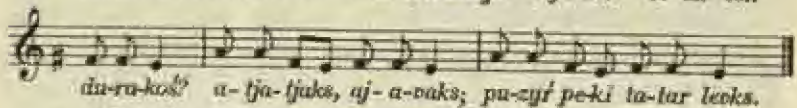
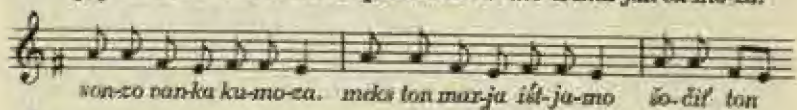
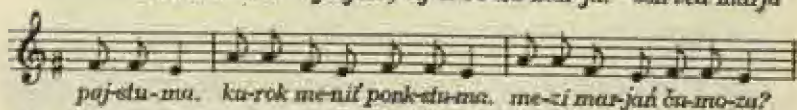
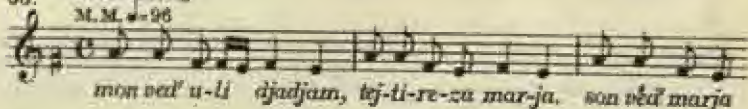
M. M. ♩ = 90





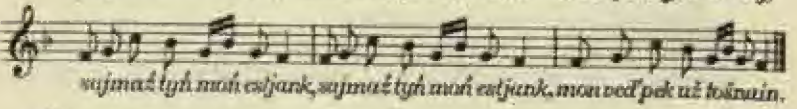
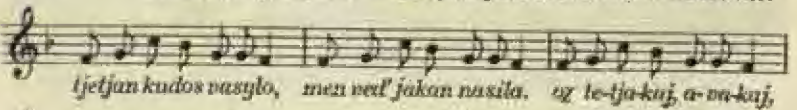
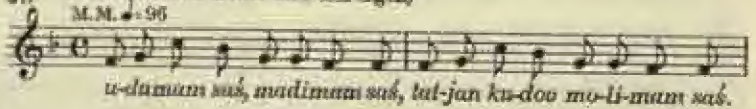
36. (Knabenlied)

M.M. ♩ = 96



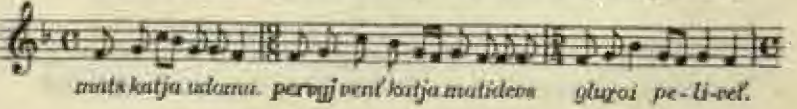
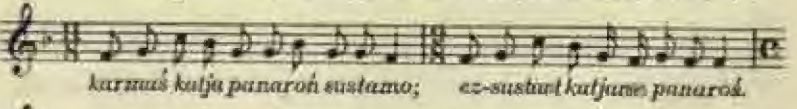
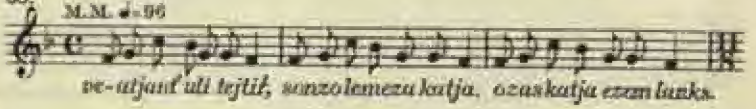
37. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

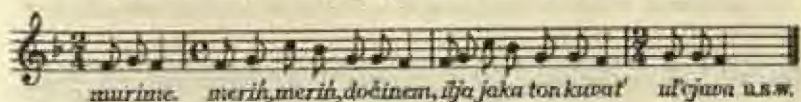
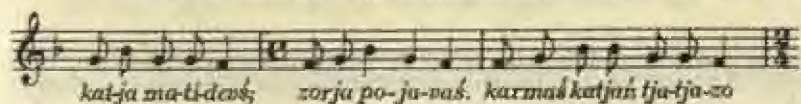
M.M. ♩ = 96



38.

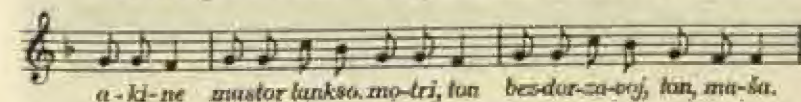
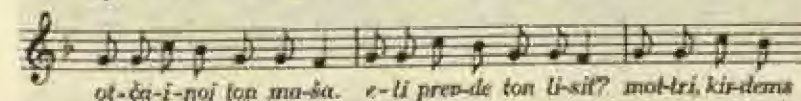
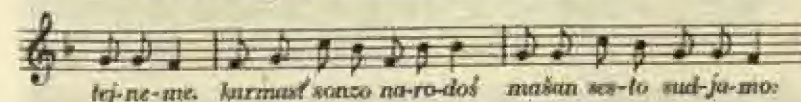
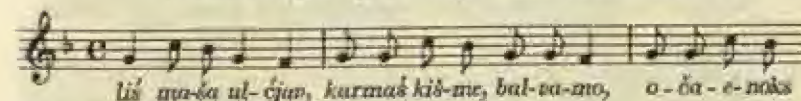
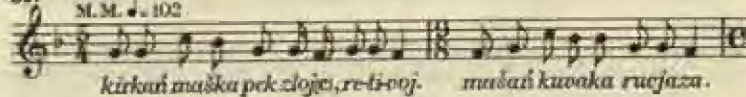
M.M. ♩ = 96





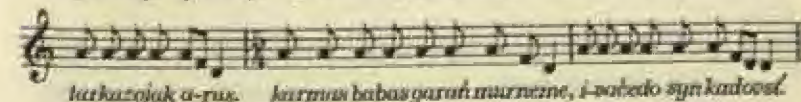
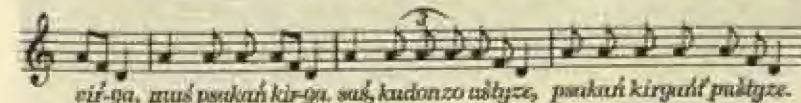
39.

M. M. ♩ = 102



40.

M. M. ♩ = 102



41.

M.M. ♩ = 146

ko-da tra-va lan-gu, mu-ra-va lan-gu, mo-li tej-tif vete, mel-
 gu-zo mol-od-cjo-ra i-sej-ri: tej-tif u-ču-mak, kra-sa-vica u-ču-mak mol-
 djan vej-so vete, kel'-mi ved' mel-ga, oz, lon-cjo-ra, cjo-rine, toh glu-puj raz-
 dhanot; il - ja sej - ri pek; ato tel'-am marjasaman kar-mi mur-ni-me.

Variante

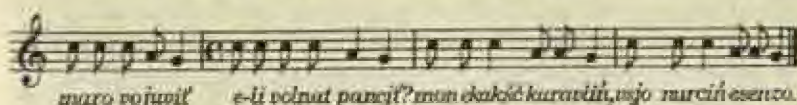
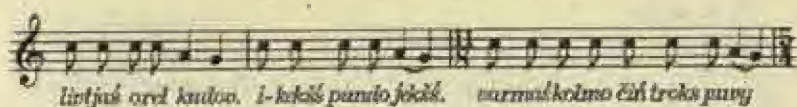
M.M. ♩ = 108

ko-da tra-va lan-gu, mu-ra-va lan-gu, mo-li tej-tif
 vete, mel-ga-zo mo-li od-cjo-ra i-sej-ri: tej-tif, u-ču-mak, kra-
 sa-vi-ca, u-ču-mak, mol-djan vej-so vete, kel'-mi ved'
 mel-ga' oz, lon-cjo-ra, cjo-ri-ne, toh glu-puj raz-da-mot; il
 ja sej - ri pek. ato tel - jam marja-sa-mum kar-mi mur-ni-me

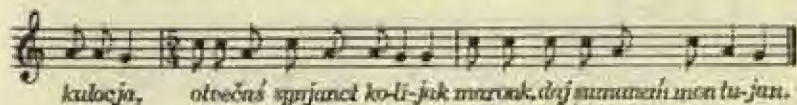
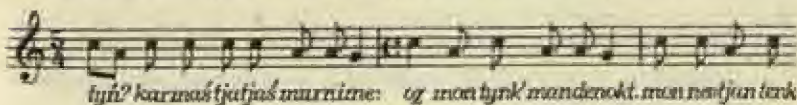
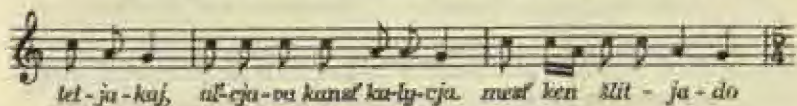
42.

M.M. ♩ = 102

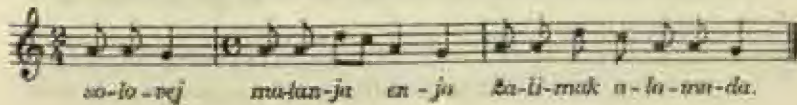
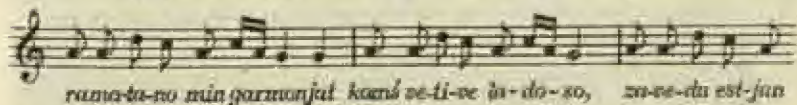
u-dok, cjo-ri-nem, ma-ti-devl', mon mun-tjis-to kua-va-ts-ki.
 vurma maro mon toh karman mureime. En-zo li-sens nur-si-lan



43. M. M. ♩. 102



44. M. M. ♩. 96



45. M.M. ♩ = 96

pan-do pra-so, ul'-cju-so, cjo-runt ča-pež kar-cja-so.
 cjo-ras kar-muš piž-me-me. son-čo lafazo ma-ri-ze, sas, ka-dop
 sa-i-ze. kar-muš son-čo murnimes pri-sja, bu-ka, ak-sja-lov,
 muškt vajavlan led-a-lov, i-ton to-ze tonk-lun, kar-muš sesto sodamo.

46. M.M. ♩ = 96

senkah vanka tor-jo-voj, pa-na-ro-za u-ti bar-do-voj
 or-čin-ze pa-na-rol? kar-muš ba-za-rob či-e-me. čijs, čijs.
 pupordjaš, i taceo re-ti ko-por-das. a-var-de-me zan kar-muš.

47. M.M. ♩ = 96

a-zez-ja-ka, sez-ja-ka, meks pu-to-net ku-na-ka?
 o-darjažam ko-dy-ze našja su-ka so-zi-ze našja su-ka, a su-ka,
 meks ton moč pulon? sezik? son bolši nej ved' a-kuse, mon našja pol' mazgij.

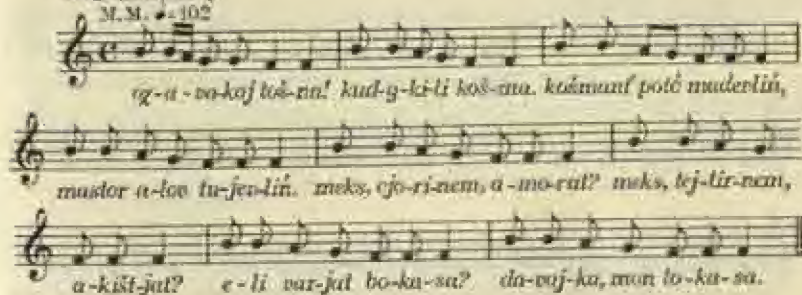
48. (Kindertied)

M.M. ♩ = 96

degust banjur rappridjajš. šekšatu volima kerjak, sij kajš parjama.
 šiln! psi šta-do-zi. a-šo sjar-ko us-ki-ze. a-šo sjar-ko, a-sjar-ko,
 ko-ze moljat sa-la-mu? ko-ze moljat sa-la-mo? in-ju-čo-rah a-la-mo.

49. (Kinderlied)

M. M. ♩ = 102



Luka Stjepanovič Itjaksov

50. (Soldatenlied)

M. M. ♩ = 114



51. (Mädchen- und Kinderlied)

M. M. ♩ = 108



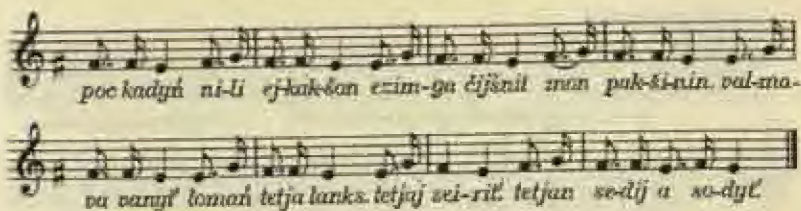
oj ve-dun su-ka, son kol-dun su-ka, karam braz kurga, tu-lo
 murko-ra, son du-naš arcis urnun sa-i-me, parah veš-ni-me, ve-si
 u-jez danti vedun lint-ni-se, ve-si u-jez dant' goldun ju-ty-se. et mu-
 je veduh el kon - djamondo, urva son du - mus arcis li-ja u-jez-daa,
 morjan troks pečkize, tosto mus vedun el kon djamondo, urva sondo
 šte-riks pistir-di su-rando, roono toll palyt' sondo turvando.

52. (Lied alter Leute an Feiertagen)

M. M. ♩ = 90

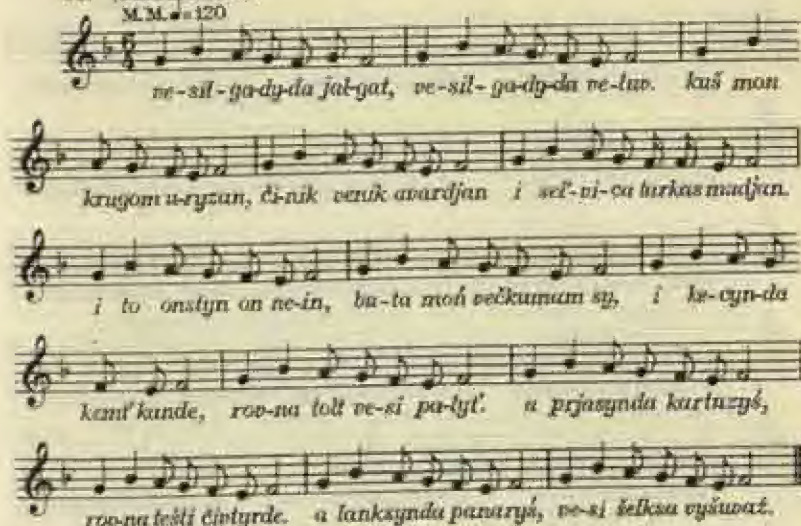


oj morja, morja, do-pi-da morja, morjan' kamekuso sadnat,
 ka-robľat, kurnbľat lankso kolino polk saldat, ve-si saldatne ruzoh
 la-la-roh, vej-ki saldatkis son lašto erzjan, ve-si saldatne i kiš-
 til moryt', erzjan saldatkis a kiš-ti more, meš ton, saldatke, a kiš-
 tjal, morat? meš mon kišľan, moran? mon ku-don kadyh ve-si
 skotinan, lamah pakvoja burka, a sju-ron salon pakvoja, ki-langa, ku-do



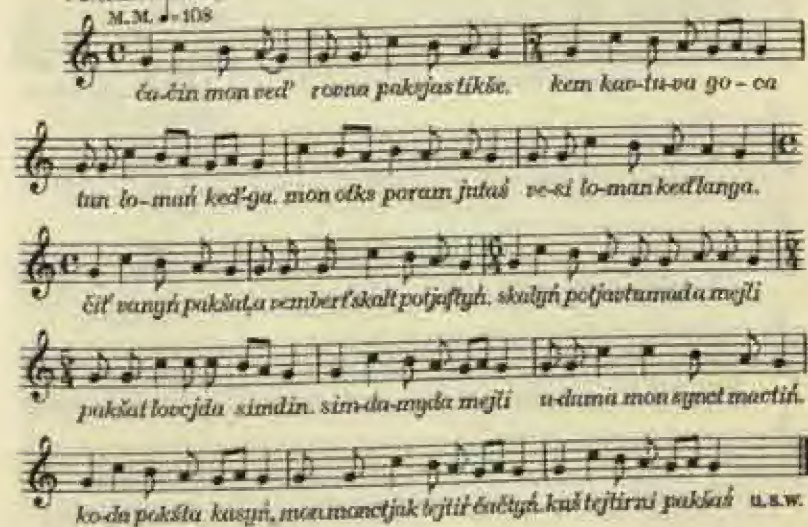
53. (Mädchenlied)

M.M. ♩ = 120



54. (Knabenlied)

M.M. ♩ = 108



55. (Burschenlied)

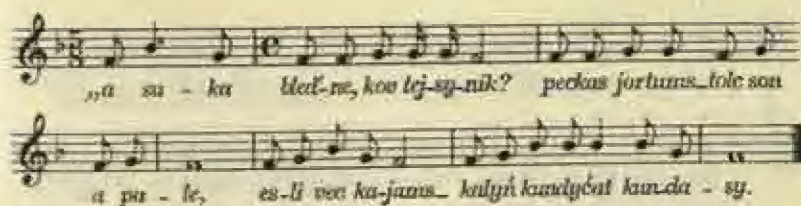
M. M. ♩ = 120

pi-ži sadijs čunus, mon parsta azduš, kolnysla konuš večkusa.
 mon večkija se cjonuš, konu te-sy a-ruš. pa-ry goryca O-de-sa,
 to-sa rotna ulcjasa ašlil kol-ma kudyt, kunička vi-ca pokškuda.
 se a-ryl boš-ni-cju, a ve-si pozol tjuarmaks ste-nu-da pokšt se-rijl.
 marnjak tosa a ne-jut. tol-ka ne-jut marnjat, tol-ka ne-jut marnjat
 kri-lič-ki moš-nu-da pan-žu-muš kudyt. to-sa aš-lis se cjo-raš,
 kohni mon večk-ja. koda kerkšajnt pan-žil, i ser-gi-dič son-dar.

56. (Mädchenlied)

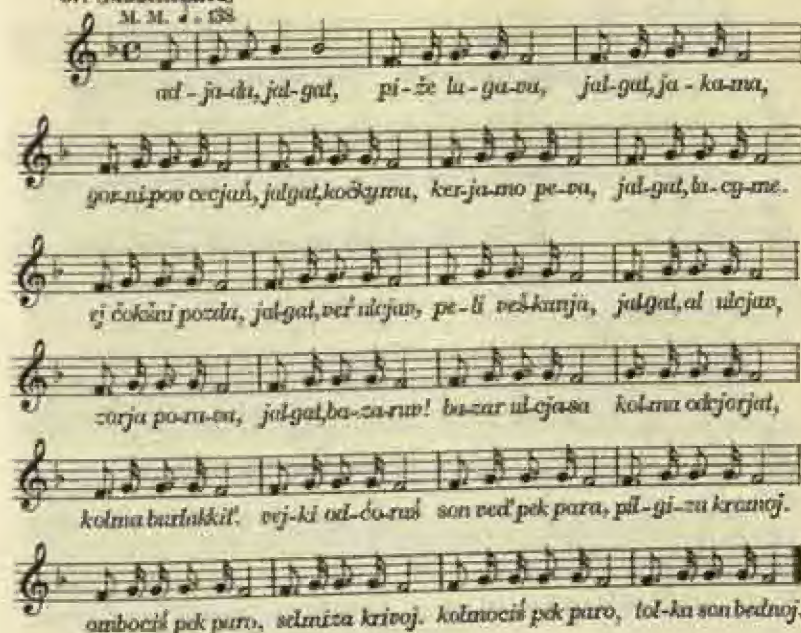
M. M. ♩ = 132

„oz, a-va-kaj, kor-mukaj, pekien se-ri-de!“ „oz, edjakum, laskakam,
 muš-tja pre-ke lunks!“ „oz, a-va-kaj, kor-mu-kaj, pec-ka tun-go psi.“
 oz, edjakum laskakum, a-cyk a-šo košninint!“ „oz, a-va-kaj kor-mukaj,
 košmes ve-ri-je!“ „oz, ku-va, bled, kosto nužnik!“ „oz, a-va-kaj, kurnubaj,
 oeh su-prjat ka-sa, oeh su-prjat ka-sa, do-pu-da a-gol-ca!“



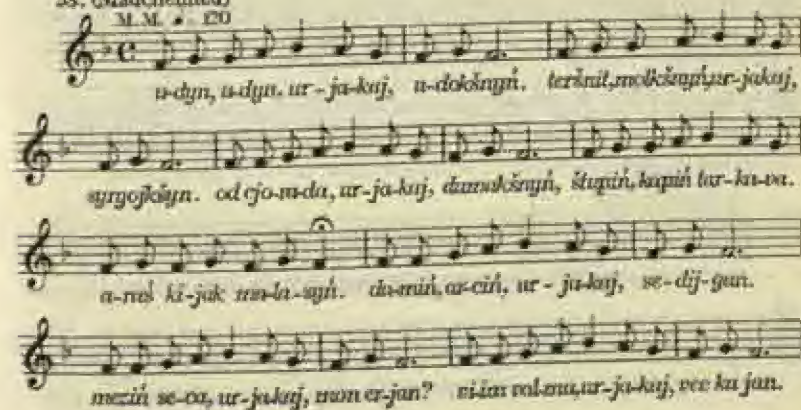
57. (Mädchenlied)

M. M. 138



58. (Mädchenlied)

M. M. 139



te-tjań, a-ran ku-dy-sa mon er-jan. ur-jari le-ťan kor kir-djan.
mu-zy po-la, sy-rio-tjan, sy-ri a-ťjanyť mir-di-aiť li - sjan.

59. (Frauenlied)

M. M. ♩ = 120

čin-čah ka-tja pek pa-ro, čin-čah ka-tja pek va-drja,
ja - lu ja - ki ejul-ka-sa, ko-lu - sa, ko - tu - va - sa pa-ťja - sa
kavksu - va - sa ru-ťja - sa. ku-pičť, bo-ťart ja - kiť mel-ťan - da u.s.w.

60. (Soldatenlied)

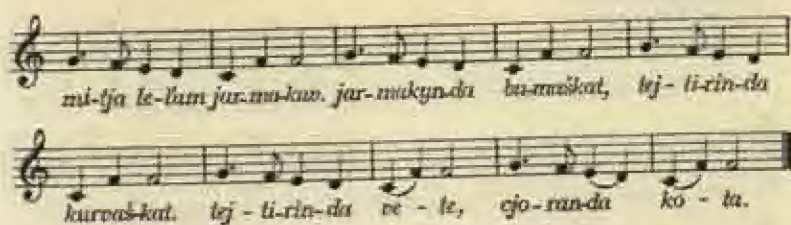
M. M. ♩ = 126

miń ať - ti - ruk mo-ťja lan - ksa ved' ne - mi - čin be - ri -
ksa, a-syl tu mań mor-ťasta ke-pičť, a-oyl pi - ři - mi son tuť dumučť,
ar - čiť ke-ť ne-mic ru-ťyń sy - ińť ču - u - mi, muřčat, muřčat, ke-ťej
ne-mic, ru-ťyń vi - lť a - ča - umť. ved' ru - ťyń la - mo oti - za,
sonť li - ťat la - mo ča - ve. son ka - va - ne ki - mi pa - ľja - du u.s.w.

61. (Kinderlied)

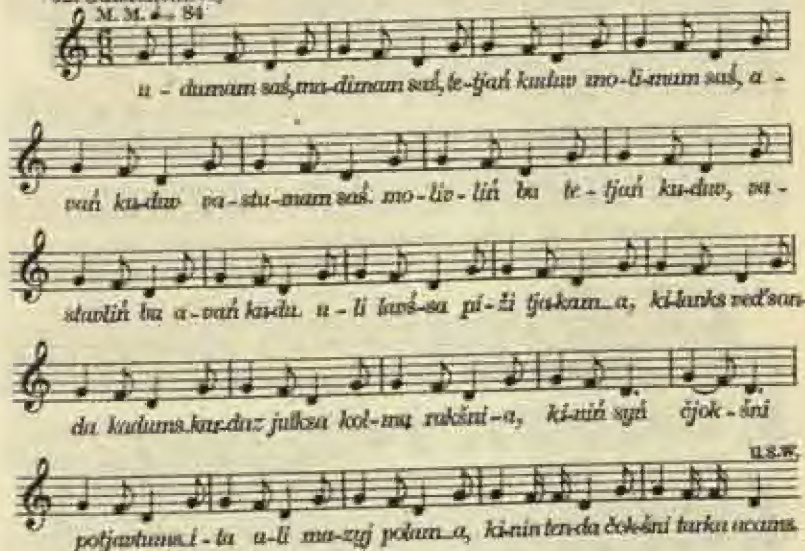
M. M. ♩ = 108

a se-ťja - ka, se-ťja - ka, meť pa-ťy - niť ku - va - ko? od ur-ťa-um
ku - ři - ze, ur - řa - slavať nody - ze. ře - řja - meť řju - pav, a - ran lo - ču,



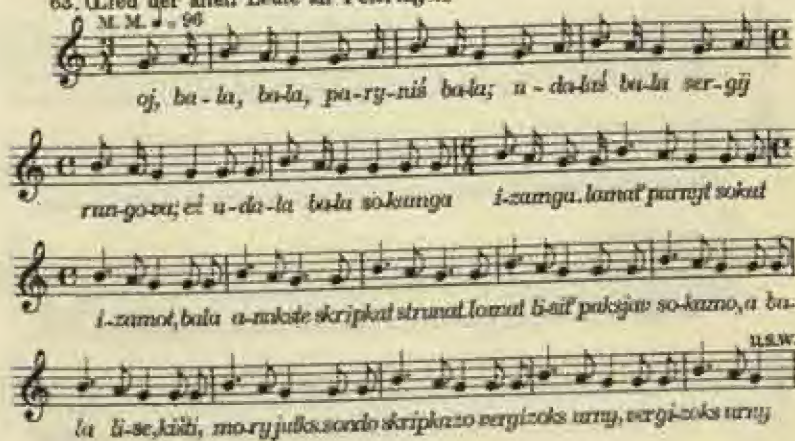
62. Mädchenlied)

M. M. 84



63. (Lied der alten Leute an Feiertagen)

M. M. 96



64. (Soldatenlied)

M.M. ♩ = 114

mejs du - ma - zi-vi' ton, sal-dat-ki? mes' gor-ju-but ton či -
 nik ve-nik? e-li me-lit molit in-ja-zo-roh služ-ba-donč, i-li
 se-ri-di ton vadrja ai-go-rol? ež mo - li me-lin in-ja-zo-roh
 služ-bu-donč, i a se-ri-di mon ai-go-rom, ve-si - lu, pu-ro, ko-da-
 mo ul-niš tolko aj - aš-ti san tar-ka-san-do, pilk-sen-da ča-vi n.s.w.

65. (Burschenlied)

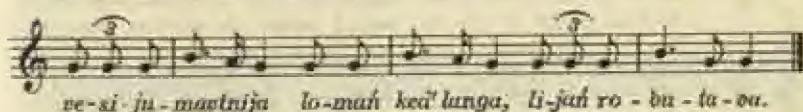
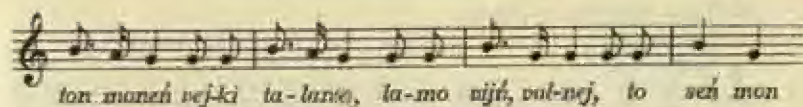
M.M. ♩ = 132

ozan mon stol'ekšis karman du mamo, kodo teh erjams valdo
 či lankso več-ki-nis-ta? ved' mon a-raš pirjau kar-do-zum, lemhi
 u-go-lan, sokan i - zamon kildima a-la-lan, da i - so a-raš du-zu
 jal-gam, saiz ko-voj-kam, ozan mon stoles jakšys i du-man urejan es
 ku-valman kodan-jan, mone pingi ju-tutums volnojs vėl lankso.

66.

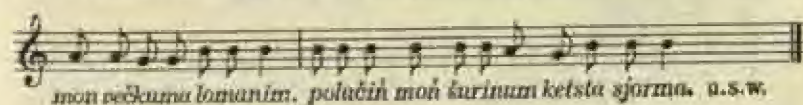
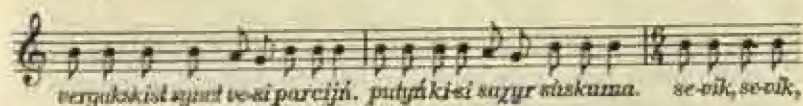
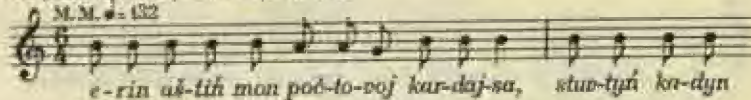
M.M. ♩ = 90

mejs ton, a-tu-kaj parsti ti-ri-mik? mejs ton, kormukaj, vadrjaks
 čata-ty-mik? tol-ko e - žit' maks mo-neš ča - ai-ja; mak-sgl'



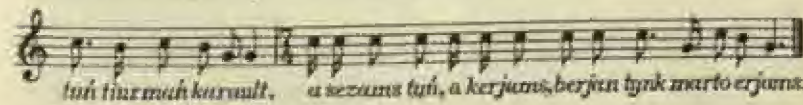
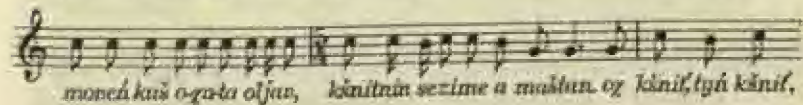
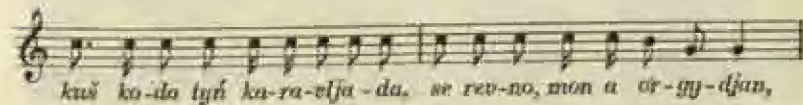
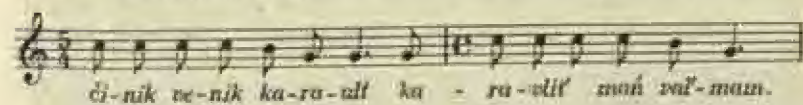
67. (Mädchenlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831

M. M. ♯ = 132



68. (Lied eines Gefangenen)

M. M. ♯ = 108



Michail Nikiforov Plotin

69. (Kindertied)

M.M. ♩ = 120

le-lam pečks a-la-ša, mo-ne maks to-va-ša. por-nih,
 por-nih, ez-pornive. tu-ih mokšeh ušjava. mokšeh tej-teť ku-do-so,
 po-le-prjato u-šo-so. molš, tu-ro suski-ze, u-tom a-lov us-ki-ze.

70. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2832

M.M. ♩ = 102

curih pašik tapakiš, sembe kijakš tapasy, a kištine moramo,
 toľko tabuň vanamy, vazne melja jakama, slednest e-sa tapamo.

71. (Lied aller Leute an Feiertagen) Ph. A. Pl. Nr. 2832

M.M. ♩ = 108

„kulun, le-tjo-kaj, kulun, kor-nukaj, kuluna or-ma-so, tet-kaj,
 seritjan, „ilja kul, dočam oljona, ilja juma, stit tjakaizi. sisem
 pakajal videť „lju-ro-ze, ko-na pakajal mele - zet tu-je, se-toh
 u-li-ze, „vijeť vi-zeť, tetkaj, lu-po-za, sjotu-ki kulun, le - tu-kaj,
 sjotu-ki juman, kor - nukaj, „ilja ku-to, dočam o-ljo-na, ilja
 juma, stit tjaka-ze. sisem stadiť mol a-lašan, kona, kao jakokš,
 mele - zet tu-je, se-toh u-le-zať, „pi - reh verpest, tetkaj, puresiošis. u.s.w.

Mordwinische Lieder.

Vorbemerkungen.

Die Handschrift, die mir die Hohe Akademie der Wissenschaften in Wien übergab, bestand aus 52 Blättern von verschiedener Größe und Beschriftung (Tinte, Bleistift) und einem Umschlag mit der Aufschrift: „Mordwinische Texte mit russischer Übersetzung, aufgenommen im Sommer 1917 in den Lagern Spratzern und Hart von Dr. Robert Lach.“ Diese Texte sind allesamt Lieder, einige Übersetzung russischer Lieder (diese Übersetzungen sind allerdings kaum als metrisch anzusehen), aufgeschrieben, natürlich mit russischen Buchstaben, von Mordwinen, übersetzt von russischen Leuten, deren Herkunft nach ihren Übersetzungen ich aber nicht angeben kann; zwei von diesen Übersetzern nennen sich: Simon Zarëckij und Viktor Jeršov. Ein russisches Stückchen, S. 14 der Handschrift, das dort auch als russisch bezeichnet ist, ist eingeschlüpft und hier weggelassen.

Im folgenden wird der Text der Lieder in möglichst einfacher Umschreibung mit deutscher Übersetzung gegeben; bei den aus dem Russischen übersetzten Stücken ist der russische Text, den die Handschrift bietet, in der daselbst gebotenen Form vorangestellt; nur einmal in der literarischen Form (65, 66).

Geordnet habe ich die Texte, unabhängig von der Bezifferung, die sich in der Handschrift findet, deren ratio ich nicht erfassen konnte, nur nach der Reihenfolge in dem mordwinischen Teil der Handschrift. Jede Nummer hat aber neben sich die Angabe der Seite (nach I.) in T(ext) und Ü(bersetzung) der Handschrift sowie der Nummer, die sie in der Handschrift trägt.

Die Überlieferung der Texte wird man verschieden beurteilen, je nach der Übung, die man in der Lesung russischer volkstümlicher Handschriften hat. Für mich war die Lesung

überaus schwierig und sehr angreifend für die Augen. Fräulein Dr. Margarete Woltner, Assistentin am Slawischen Institut der Universität Berlin, hat in freundlicher Weise, wofür ich ihr auch hier danke, mir die ganze Handschrift vorgelesen, wodurch die Sicherheit meiner, unabhängig von ihrer Lesung gewonnenen ersten Umschreibung durch Berichtigung und Bestätigung viel gewonnen hat. Die Übersetzung in der Handschrift war für die Lesung und das Verständnis des Textes natürlich für mich ein wichtiges Hilfsmittel, wenn sie auch an schwierigen Stellen oft versagte, wie die Zitate, die ich aus ihr in den Anmerkungen gebe, zeigen werden. E. Boehme half mir sie verstehen.

Die Schreibung der Texte ist leidlich konsequent. Ich habe mich bemüht, allzusehr zu normalisieren, nur wenig ergänzt und geglättet, um die Lektüre zu erleichtern. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß ein leidlich lesbarer und verstehbarer Text zustande gekommen ist. Besonders tritt die metrische Form, von der in der Handschrift zunächst nicht sehr viel zu merken war, oft nun klar hervor; und in dieser Hinsicht sind die Texte fraglos nicht ohne Interesse. Die Zahl der Dunkelheiten ist aber nicht gering. Bei einer solchen Arbeit, deren Fortschritt ja meistens, wenn nicht immer, auf Konjekturen beruht, ist man eben auf den günstigen Moment angewiesen, und auf den konnte ich, da ich die Arbeit einmal abschließen wollte, nicht immer warten. So wird jeder zweite, der diese Texte zur Hand nimmt, bestimmt vieles in Text und Übersetzung bessern und ergänzen können. Daß die mokšanischen Stücke, da bis jetzt nicht viel Mokšanisches veröffentlicht ist und mir dieser Dialekt aus praktischer Übung nicht genug bekannt ist, für mich weit schwieriger waren, möchte ich bemerken.

Die Aufzeichner der Lieder sind für Nr. 1—24 Andrej Rusmanov, wobei aber zu bemerken ist, daß Nr. 13 nur von ihm geschrieben ist, aber von Stepan Kavajev stammt. Nr. 25, 26 stammen von Andrej Tarasov, Nr. 27, 28 von Jakov Korotkov; diese (27, 28) hat aber auch Rusmanov geschrieben. 29 stammt von Timofej Njemcov, 30—49 von Jakämsev (Jekämsev, Jakämsev, Jäkemsev, Jäkemsen), 50—68 von Luka Itjaksov, 69—71 von Michail Plotin.

Da in den Liedern Rusmanovs eine ganze Anzahl zweifellos mokšanischer Spracheigentümlichkeiten¹ auftreten, die auch eine ungenante Schreibung als mokšanisch erkennen läßt, werden wir alle seine Texte als Denkmäler mokšanischen Dialekts in Anspruch nehmen dürfen² (natürlich mit Ausnahme von Nr. 13; 27, 28); da auch 70, 71 einiges Mokšanische zeigen, wohl auch diese. Dennoch ist, soviel mir bekannt, noch nicht untersucht, ob Mischungen und Übertragungen auf dem Gebiete mordwinischer Volkspoesie vorkommen (vgl. Nr. 6) und überhaupt der Wortschatz beider Dialekte noch nicht hinreichend durchgearbeitet.

Die für das Mordwinische in Betracht kommende Literatur ist eindeutig zitiert, so daß eine nochmalige Zusammenstellung sich erübrigt.

¹ Das Auffallendste sei in aller Kürze angeführt. Wortschatz und Lautform: 1. 16. 71. *ikai, stir, veiemu* (suchen); 5. *vaenes*; 8. *pul'ken*; 11. *picf*; 12. *oriano, ilao*; 15. *jotkän*; 19. 23. *groo*; 20. *lañnawa*; 70. *scube*; 71. *jama*. Formen: 1. *koleda*; 2. *varlorin*; 3. *kajaman*; 3. 22. *dodelano*; 5. *vañane*; 6. *pokenaw*(!); 7. *scete*; 14. *alet*; 19. *morascak*; 20. *scas*(k); 21. *pülrerin*; 22. *alen*; 24. *tarotine*; 71. *tjakaze*.

² Auch die Nummern 4(?), 9, 10, 23, die m. W. keine ganz eindeutigen mokšanischen Kennzeichen an sich tragen; auch Nr. 69?

Wechterswinkel (Unterfranken),
den 5. September 1927.

Ernst Lewy.

Andrej Rusmanov.

1. T. s. 1; Ü. s. 18. IV.

*kortak, fedonei, kortak-aleni,
mezen urmaso fedu seredi.*

*seredinderat ikaj urmanosa,
estu ku(t)tedez ikaj v(o)lenosa.*

seredenderat stir urmanosa,

esta moltamo jerve¹ vešema.

Sage, Feodor, sage, Brüderchen,
an welcher Krankheit Feodor
leidet.

Wenn du leidest an einer Krank-
heit von Gott,
wollen wir dich lassen in
Gottes Willen.²

Wenn du leidest an Krankheit
(Sehnsucht) nach einem
Mädchen,³

wollen wir gehen eine Frau
suchen.

2. T. s. 1; Ü. s. 18. V.

*erzen ivanes, pele bajarnes,
ej pele bajarnes,
ei od targovanjas, ei slavnoj
kupeck(.?),
kolma oškavo narađ lavkonda;*

*ev lavkašnza lavošnek(o?)za,
oš punda prava pengeden
drakanza,
er-drakasno dranšniknza.*

Der Erza Iwan, halb ein Bojar,
o halb ein Bojar,
ein junger Händler, ein be-
rühmter Kaufmann,
in drei Stüdten hat er schöne
Läden;⁴

in jedem Laden einen Kommis.
Auf dem Stadthügel hat er
hölzerne Schindeln,
an jeder Schinde einen Schindel-
macher.⁵

¹ — *с/с* Православ. №. 1193.

² на волю.

³ если тоскуешь по девушке.

⁴ парадный лавки.

⁵ драгошники.

<i>kolma sed-la(n)ga ved melenezanza;</i>	An drei Flüssen hat er Wassermühlen;
<i>er-melenaza er kornazanza</i>	in jeder Mühle für jeden Monat
<i>oj-son melnekanza vest-va(r)šosin.</i>	nach seinem Müller einmal sieht er.

3. T. s. 1; Ŭ. s. 18. VI.

<i>ivan(e?)n domanes, av-te mastoron lomanes,</i>	Die Doma vom Iwan (er ist ein Mensch nicht aus dieser Gegend),
<i>e(j?) doma, sed pesa¹ ikainonc, dedenanc ked pesa,</i>	o Doma, auf der Brücke ¹ an der Hand ihrer Mutter,
<i>doma, k[i]argosa ik(a)inanc, dedenanc kargaso,</i>	Doma am Halse ihrer Mutter,
<i>doma, naj avardi, skajnanc, deden[j]anc penjacej:</i>	Doma weint jetzt, klagt ihrer Mutter:
<i>ton mes maj² maksmaj² temnik(o)e pine,</i>	Warum hast du mich verheiratet an den Hund aus Temnikow,
<i>bajarne, pine bairti. vaj kolma irven šaviz.</i>	den Bojaren, den Hund von einem Bojaren. Ach, drei Frauen hat er getötet.
<i>ekenet šaveze: [eš-piren bondo iks, azyze.</i>	Die eine hat er getötet: von der Wandbank ist sie gefallen, hat er gesagt.
<i>ombytit šavyzo]³: balšan prasto prtka, azeze.</i>	Die zweite hat er getötet: sie hat sich aufgehängt, hat er gesagt.

¹ Oder ist *ked pesa* zu lesen? Vgl. die nächste Zeile.² = *moš*.³ = *makmaj*.⁴ [] ist später eingeschoben. Der Text dieser beiden Zeilen ist in Verwirrung geraten. Es ist wohl zu lesen: *zamb'ien prasto prtka, azist balšan(?) šendokimie, azize*, wobei *ir-piren* als *štrai-pien* gefaßt ist (Passagen Nr. 64), *balšan* mir aber vorläufig unklar bleibt. Die Übersetzung lautet: *zambast, što ez zambast ynaaa. a apo apymu zambast, što zambast*, und veranlaßt so die Änderung.

o-mon' se-voman¹ šava baneti Ach, mich hat dieser Mensch
kajaman, in die leere Badstube ge-
 worfen,
panasta se voman¹ alajas karti² aus der Badstube hat dieser
kojaman. Mensch mich zu den Pferden
 in den Stall geworfen.

4. T. s. 2; Ü. s. 19. 9. XI.

lovan frolanes Leontijs Frola
verepesa av-kirdi, am oberen Ende hält er nicht
 aus,
kud-stenoz(.?)n av kelgi. des Hauses Wand liebt er nicht.
son incig külgi Er liebt nur
mazi drolen alonot. Drolas schöne Aljona.

5. T. s. 2; Ü. s. 16. XX.

tujan, dedenci, ocsiks tujan, Ich gehe, Mütterchen; ganz³
av-xujan. gehe ich, komme nicht (mehr
 wieder).
mon luzek užel kačem kasum Mir ist nur leid um den Ort,
vastaze, wo ich geboren und erzogen
 bin.
eida vastadan; užel dedezen Ach, mein Ort; leid ist mir der
peien sündakaz. Mutter Lindenholzkoffer.
ojda sündaksta; užel stiren Ach, Koffer; leid sind mir die
mazy rucetne, hübschen Mädchentücher.
ojda rucada; užel stiren mazy Ach, Tuch; leid sind mir die
lenntatne. hübschen Mädchenbänder.
ej lentada vaj; užel ivanan Ach Band; leid ist mir Iwans
mazy väseuer. hübsche Gattin.
velesa šnamo sonanes, Im Dorf ein rühmenswerter
 Bursch,
robototoščaj alenes, sehr arbeitsam,
pek razumna voranez. sehr verständig.

¹ = toman.² = *kard-ti.³ coctm.

6. T. s. 2; Ü. s. 16. XXI.

vaj dedenej, avanej,
koda tijau, kov molan?

koda tijau, kov molan?
pokeneze¹ seredi,
pokeneze seredi.
sedineze marasy,
sedineze marasy.
korka² ezemda algane,
pamanžada³ cergene.

O Mütterchen,
wie mache ich es, wo gehe ich
hin?

Mein Bauch tut weh.

Mein Herz spürt es.

Unter dem Gürtel,⁴
über dem Knie.

7. T. s. 3; Ü. s. 19. VII.

andrein mares kalada banes,
kaladjuksaryn stačn tatmanes,⁵

marka avardi vere penasa,
mazy lugasa, mazy lugasa,
kardenenasa, tarfaven i(n)gelja,

ivanon kargasa.
vai, seviksulat, ivan, sevomak;

vai, kudyksulat, ivan, kadamak;

av-sevte mare, kalada bane.¹

Andrejs Marja (ist) eine ge-
borstene Badestube,
einer kaputten Ente (?) Bür-
zelchen.²

Marja weint am oberen Ende,
auf der hübschen Wiese,
in dem Stall, vor Tarchavs
Haus,
an Iwans Hals.

Ach, wenn du mich nehmen
willst, Iwan, nimm mich.

Ach, wenn du mich verlassen
willst, Iwan, verlaß mich.³

Ich nehme dich nicht, Marja,
geborstene Badestube.⁴

¹ pät'ifäna in Schachmatows Erlanischer Sammlung S. 513 Nr. 445.

² i. korka.

³ Wiedemann 148 b: paman; Ahlqvist 168 a: pilmanda, polmanda; Pasonen Nr. 754: pömaa-ä¹ä. Die Schreibung wird wohl als pömaa-
tata zu verstehen sein.

⁴ иже поспина.

⁵ Ahlqvist 178 a: tatma Kropf (bei Vögeln)?

⁶ разогнутый утиный хвост.

8. T. s. 3; Ü. s. 19. VIII.

*vasce tonavnes artoman vor fa
nas šočkū salama.*

*šočkūat salsekšines artoman vor
fanas, kudnat putnakšes.*

*tošu tonavfnes artom(a)n vor
fanas pulfken salama,*

*pulfkat sals(e)kš(n)es (a. v. f.),
kapanat putnekšes.*

*tosa tonavfnes artoma(n) vor
fanas neška grabama,*

*neškuat salsekš(n)s (a. v. f.),
meta jarc(ne)kšes.*

Zuerst lernte Artomans Sohn,
der Dieb Fana, Balken stehlen.

Er stahl Balken, baute ein
Häuschen.

Dann lernte er Garben stehlen,

er stahl Garben und legte sich
Schoberchen an.

Dann lernte er Bienenstücke
klauen,

er stahl Bienenstücke und aß
Honig.

9. T. s. 3; Ü. s. 20. X.

*vat tutu u balu balbalciv (?).
idarclat ojda, ton azytaka,*

kit aletne teretna?

mon aleneze ulce nalki soratne.

*mon terenezja zuka zenkan
maljanes.*

*oida zenkan maljanes kolma
kotfan polens.*

...
Du bist mein Kindchen, sage
du mir,

wer sind die Eltern?

Mein Väterchen auf der Straße
spielende Burschen.¹

Mein Mütterchen die Hündin,
Senkas Malanja.

Senkas Malanja hat drei lei-
nene Hemden.

10. T. s. 4; Ü. s. 20. XI.

kalada, kalada.²

šćaka[ka]kanaj peraka.

maksarterat peraka,

soraneza kačez,

lovca-la(n)gate iakaza,

...
Tante,³ gib Pirogen.

Wenn du keine Pirogen gibst,
sollst du einen Sohn gebären,
er soll durch die Läden gehen,

¹ Мой отец — хозяйственный человек.

² Vgl. Schachmatow S. 517 Nr. 45.

³ mamka.

kuvas paret kakozo.

*esli maksat peraka,
soranece žučez,
kulomozt trence uleza.*

und dir in den Kwas-Zuber
schießen.

Wenn du Pirogen gibst,
sollst du einen Sohn gebären,
der dich bis zu deinem Tode
erhält.

11. T. s. 5; Ü. s. 20. XII.¹

mikolkan tatis, tataravanes;

tatundi lades, tatu, lemnesko,

grieanandi laides, grišnai, šineske.

*tatune udy pırf kučkanazo,
pırf kučkanaza pičen utomsa,*

pičen-utomsa kuščezm-la(n)ksa;

meznat alynza, tatun praluza.

*mazac stavfnisi utom ke(n)gš
la(n)gsa.*

staka steredne. stir umanezat,

*ada moltama salovan žiri,
mazy kej korenc. kemnin tar-
gasask,*

*nen kodisask, štasask, narda-
sask,
nen uradasask.*

Nikolais Tochter Tatjana, die
Tatarenfrau;

zu Tatjana fügt sich, Tatjana,
unser Name,²

zu der Sündigen fügt sich,
Sünderin, unser Tag.

Tatjana schläft auf dem Hofe,
auf dem Hofe im fichtenen Vor-
rathaus,

im fichtenen Vorrathshaus auf
dem Kutschenkasten;

was unter ihr ist, ist Tatjanas
Kopfkissen.

...³ weckt sie auf der Tür des
Vorrathshauses.

Steht auf, Mädchen.⁴ Mädchen
auf dein Ackerbeet,

gehen wir zu Salova,
einen hübschen Weg mit Wur-
zeln. Die festen ziehen wir
heraus,

die flechten wir, waschen sie ab
und trocknen sie ab,

die räumen wir weg.

¹ Das Lied ist vielleicht ein varangenes; die russische Übersetzung unvollständig und zum Teil sicher falsch.

² Къ Татъаръ садънахъ рѣшунъ оучъ къ рѣшунъ донъ. Was bedeutet *don* ??

³ снахъ?

⁴ сѣнахъ оучъ!

12. T. s. 5; Ü. s. 20. XIII.¹

tota(ŋ)filen fomanes;
oŝsa ruzan ŝjorane;

oŝsa ruzan ŝoranes,

bodecej² jakon(k)a;
bodecejn² jakavfkes,
pisardenga oržane;
pisardenga oržanes,

bajardynga lučanes.
foma aŝči ulcaŝa
mirskoi kabak-ingelja,
zon ičav-karav, uradao,⁴
drugan pale lanksanza,

drugan pale la(ŋ)ksanza.

moraj, gardzis kecanza;
mokŝen mornat morsik(ŝu)j(?),

odn ervenat forŝik(ŋi)j.

Foma, Totafilejs Sohn,
(wie) der Sohn eines Russen
aus der Stadt;
der Sohn des Russen aus der
Stadt
geht wie ein Stutzer(?);⁵
der wie ein Stutzer(?) geht,
ist schneidiger als ein Schreiber;
der schneidiger als ein Schreiber
ist,
der ist besser als ein Bojar.
Foma sitzt auf der Straße,
vor der Gemeindeschenke.
Er ist geputzt und angezogen,⁶
das Hemd seiner Freundin hat
er an,
das Hemd seiner Freundin hat
er an.
Er spielt, die Geige in der Hand,
mokŝanische Lieder spielt er
immerzu,
er will⁷ die junge Braut.

Stepan Kavajev.

13. T. s. 6; Ü. s. 6. II.

kada jedem byvala,
mo(ŋ)den jovnez, što babam ulsa
jes ile barčasa.⁸

Als wir fuhren,⁹
sagte er mir: meine Frau ist?¹⁰
... im Vorteil.

¹ Vgl. Ahlqvist Nr. 10, S. 138.

² ?

³ ?

⁴ Vgl. *šizakši, karakini, son nufalaktši* Paasonen S. 34, Z. 7.

⁵ *съ сорочистой походкой.*

⁶ *онъ убралъ и одѣл.*

⁷ *примечаетъ, горлан, Frequent. an goran* Ahlqvist 1542.

⁸ = russ. баринъ.

⁹ *Когда ѣдемъ бывало.*

¹⁰ *что у бабышка, онъ знаетъ, есть много въ сундуѣ.*

son mo(n)den jannes,
pek a-mazi uls,
son zajeta¹ eziza veik.

Er sagte mir,
sie ist sehr häßlich,
deswegen² liebt er sie nicht.

Andrej Rusmanov.

14. T. s. 7; Ü. s. 21. XV.

ljovan mitenes od žandaskaines,
od žandaskaines, oida zacodan,
vaj grabais zavot, grabaze ulet,
kavezja ulet es vastazanza
a-son putaze, mitune jakaj
valman algane, keden kundazne.²
vai meze-avvany? palicijaz ardy.
vaj kodak arc, esta son seviz.
vaj kodak sevez, vastroky kajez.
melganza ž(avez).

Leos Sohn, Miška, aus Nowy-
Šandas,
aus Nowy-Šandas, o die Fabrik,
er beraubt die Fabrik. Er be-
raubt den Mann,
er erschlug den Mann. Aber
selbst an seine Stelle
legte er sich. Miška geht
unter dem Fenster, die Hände
in der Tasche.⁴
Ach, was sieht er nicht? Die
Polizei kommt.
Wie sie kam, da nahmen sie ihn.
Wie sie ihn nahmen, warfen
sie ihn ins Gefängnis.
Dann (töteten sie ihn).

15. T. s. 7; Ü. s. 21. XVI.

mezenksa a žn(a)knsko oi vere
pen stinena?
vera pesta žnakžni ojlo jagoran
ilarkas.
jagoran ilarenaz, oida bajura-
vanez,
er jothkžin² karža darka one
mady.

Weshalb rühmte man nicht die
Mädchen des oberen Endes?
Vom oberen Ende rühmt man
Darja, Jegors Tochter.
Jegors Tochter, Darja, die
Bojarenfrau,
an jedem Sonnabend träumt
Darja.

¹ = russ. на зто.

² вотъ розежъ.

³ ?

⁴ рука въ карманахъ! Kaum richtig.

⁵ yutka-ž 'Sonnabend' Ahlqvist 206 a.

<i>mon onctan puta of vere penasan,</i>	Als wenn ich im Traume am
<i>vere-penasaan, oida al(oš?)en</i>	oberen Ende wäre,
<i>ingelan,</i>	am oberen Ende, vor Aleksejs
<i>šudi morasan.</i>	Hause,
<i>moret turks aščit kovta kednen,</i>	im fließenden Meere.
<i>more-tur aščit of kavto pilgenē.</i>	Quer durch das Meer stehen
	meine beiden Arme,
	quer durch das Meer stehen
	meine beiden Beine.

18. T. s. 8; Ū. s. 16; XVIII.

<i>vasken of(v)joskes ikain</i>	Vasiljs Frosja ist von Gott
<i>audovkes,</i>	verurteilt, ¹
<i>ašros avardi, repi vanom.</i>	Frosja weint, nach den Rüben
	zu sehen.
<i>vasca jota¹ repst vanan karkoče</i>	Einstmals sah ich nach den
<i>nedelex.</i>	Rüben in der achten Woche.
<i>aš varžaineze, aš kopčaineze,²</i>	Nicht ist, wer sie besucht,
	nicht, wer . . . ⁴
<i>langazan kalac akša palezu,</i>	Auf mir zerrissen ³ ist mein
	weißes Hemd,
<i>pilgazon zezindeest akša</i>	an meinen Beinen zerrissen
<i>ponkakene,</i>	meine weißen Hosen,
<i>pilgezan kalact bašm(ak)</i>	an meinen Füßen meine Bast-
<i>karnene,</i>	schuhe,
<i>ezast sezendovst seruske</i>	an ihnen zerrissen die seidenen
<i>karkakene.</i>	Riemen. ⁶
<i>pezanza polacask mišan</i>	Hinzufügen wir (im Lied) ⁷
<i>maternet.</i>	Michaels Matrona.
<i>mišan maternes akša skaternes,</i>	Michaels Matrona hat ein weißes
	Tischtuch,

¹ ? : Ahlqvist 154a *yot-vedli* ,normale'?² ? : Ahlqvist 158b *kopja* ,Frühjahrsaat'?³ *Богомъ осужденъ.*⁴ *и никто не прощирати.*⁵ *стани.*⁶ *оборки.*⁷ *Еще запоски.*

<i>akša ulanazan¹ mater žvirnes.</i>	wie weißer Flachs ist Matronas Haar. ²
<i>matir ado³kelgi numanc³ kočkomanc,</i>	Matrona liebt nicht, die Ernte zu sammeln, ⁴
<i>paksav jakamanc. son incekelgi</i>	aufs Feld zu gehen. Sie liebt nur
<i>perne⁴ vanomanc, meta jarcamanc,</i>	nach dem Garten zu sehen,
<i>jaškkasa ucmanc.⁵</i>	Honig zu essen, im Kühlen zu warten.

17. T. s. 8; Ū. s. 16. XIX.

<i>erdu morasask es erevenkin,</i>	Wir wollen besingen unsere Brant,
<i>mikitan aldat, mikitan aldas</i>	Nikitas Awdotja. Nikitas Awdotja
<i>kolma velin inamas, kolma velin inamas.</i>	ist in drei Dörfern berühmt.
<i>kulovan kern⁶ samaz, oš maldavankas,</i>	Mit Asche bestreut ⁷ ist das Gesicht. Die städtische Mol-dauerin,
<i>aldu avardi sazon paksasa,</i>	Awdotja weint auf dem Felde Sazons,
<i>azon paksasa; pukse kučkasa</i>	auf dem Felde Sazons; in der Mitte des Feldes
<i>urfkac, maravi, sire sazonu,</i>	heult, es ist hörbar, der alte Sazon,
<i>sire sazonc(t?)a balšo izbati,</i>	von dem alten Sazon(?) zu der großen Hütte,
<i>balšon izbasta koze kuzmati.</i>	aus der großen Hütte zu dem reichen Kuzma.

¹ L. ulanazan. Vgl. ulanas 'Flachs' Ahlqvist 158a.² ?³ Ahlqvist 165a *numalatiga* 'Ernte, Erntefeld'.⁴ *peč* Paasonen Nr. 667.⁵ L. ucmanc. Vgl. *utišne* 'warten, erwarten' Paasonen Nr. 1206.⁶ У Марены ... волоси бѣло-звонныя.⁷ ... ни жать, ни полоть.⁸ ?⁹ золой посыпаю.

kodak mareze, kuzma laskez tuz, Als er es hörte, ging Kuzma
laufend weg,
laskezge laski, iašti(a)zge iašti. laufend läuft er, schreitend
schreitet er.¹

18. T. s. 9; Ū. s. 22. XXII.

kuzman stepanes ravža mazynes, Kazmas Stefan ist schwarz
und hübsch,
ravža mazynes, tobda² jak- schwarz und hübsch, dunkel-
sternes. rot.
vir dorevanasa vide pojunes, Am Waldrande ist eine gerade
Espe,
pojunes prasa tundan kukunes auf der Espe der Frühlings-
kuckuck
kukai tensta³ porusta kažđai ruft zu seiner Zeit in jedem
tundane. Frühling.
er tunda seesi tundan patopas, ⁴Alle Frühlinge nimmt ihn die
Frühlings-Überschwemmung,
sjoksenda seesi voksto lukanes im Herbst nimmt ihn ... Luka.
stopane udy ezim perasa, Stefan schläft auf der Wand-
bank,
akša acamne stopan alnza, die weiße Decke unter Stefan,
akša doduno stopan pralanza.⁴ das weiße Kopfkissen unter
Stefans Kopf.
stopane sargai m(i)kolan Stefan bricht auf zum Nikolaus-
praznika. Festtag.
lamatne molit talan kigene. Die Leute gehen auf dem
winterlichen Weg,
stopane molì viren k(i)gene, Stefan geht auf dem Waldwege,
sìde vergene. staka dadeni! durch den dichten Wald. „Steh
auf, Mütterchen!“
esta staftoze. a-son dedenane, Dann weckte er sie. Aber er
sein Mütterchen,

¹ шагожъ пошесть.

² 1. tobda.

³ = tala-cata Ahlqvist S. 35.

⁴ = jfal Pajonon Nr. 729.

⁵ Каждую весну все заливаются водой, а осенью убрать ее Лукерья (V).

*eide pojunať dedať pundať(e), an die gerade Espe hängte er
seine Mutter,
pundať pundať. pek-užel (Hängen) hängte er sie. Sehr
kodom.¹ leid ist es, sie zu verlassen.
vai ardy ardy, stopa avardi. Ach, er geht und geht, Stefan
weint.
kva avardi, a-son penacej: Wo immer er weint, klagt er:
mon mes šavine škan dedenzin? Warum habe ich getötet mein
eigenes Mütterchen?
me(s) uradaťne raditelnezin? Warum habe ich weggeräumt
meine Gebärerin?*

19. T. s. 9; Ü. s. 22. XXIII.

*vaj dedej, ei dedej, ai škan- O Mütterchen, mein eigenes
dedakanj, Mütterchen,
mez-yleť rana, ai dedi, mara- warum abends früh legst du
mak, mich schlafen,
šobdava pozda, ai dedei, star- morgens spät weckst du mich
camak? auf?
ali saldataks a-ton maksamak? Oder aber als Soldaten gibst
du mich weg?
kuši maksamak, mon av kešijan. Wenn du mich auch weggibst,
ich zürne nicht.
mon la(n)ksat keš(-)gor,² ai Ich habe auf dich keinen Zorn
dedi, av-kerdan, und Ärger.
kežen kerdleius(?), oj deden, Wenn ich auf dich zürnte, ist
grev uli. es eine Sünde.
mín vete bratkot, oj dedej, Wir sind fünf Brüder, unser
vetenik. fünf.
vetesta saldad, oi dedej, erevi, Von fünfen ist ein Soldat
nötig,
otea caranai(?), oi, sluťaj dem Väterchen Zaren zum
eret(?), Dienst sind sie nötig,
škabavazondi, oj, trudej eravt(?). dem Herrgott zur Mühe sind
sie nötig.*

¹ V. l. kodom.² Kiz + kor Paasonen Nr. 230, 281.

20. T. s. 10; Ü. s. 22. XXIV.

*erda sesas(k), velin atat, šači
pakset.*

*ilet madiit trakareina oram
pordait.*

*stej šobdava ne-sudovne mars
puramoiit.*

*daite kučsask, velin atat, min
galovat,¹*

min galovat polnamočunaiks.

*esta kučez ne-sudovne, pakset
ramax.*

*vestke vitez ne-sudovne, vid-
manč seviz.*

*o(n)beceda vitez ne sudovne,
meznevak est seva.*

*karmas(t) ne-sudovne sin laš-
nama.*

*kolmaceda vitez ne sudovne,
pek ni ved šačs.*

*esta ringu ne-sudovne radovak-
š(n)est[a?].*

Wir wollen, ihr Alten des Dor-
fes, ein Fruchtfeld nehmen.

Abends legen sich die Leute
von Trakino, morgens veran-
stalten sie eine Versammlung.

Aufgestanden versammeln sich
morgens diese Unglücklichen.

Laßt uns schicken, ihr Alten
des Dorfes, unser Oberhaupt,
unser Oberhaupt² als Bevoll-
mächtigten.

Dann schickten ihn diese Un-
glücklichen und kauften ein
Feld.

Einmal säten sie, sie bekamen
nur den Samen.

Ein zweites Mal säten sie, nichts
bekamen sie.

Sie fingen an zu trauern.

Ein drittes Mal säten sie, sehr
gedieh es jetzt.

Da sie, diese Unglücklichen,
freuten sich.

21. T. s. 11; Ü. s. 23. XXV.

*vaj sudocjut vaj sudov(?), vaj
pišlerein(?) stīrnetue.*

*oīda pišlasta, vai sudovs timo-
ičkeč,³ jašan darenes.*

*oīdo jašan darenes akšo hūma-
gan palenes.*

O Unglückliche, o Mädchen von
Pischla.

O aus Pischla, o unglückliche
Darja, Timofejs Tochter und
Jaschas(?).

Jaschas Darja ist im weißen
Twisthemd.

¹ голова.

² старшину.

³ ?

*oida darku toradi cestamas veli
aščene.*

*oida aščes nedele jašan darenes.
kaftane oida tus. ko(l)maciti
jaša darenes task vences.¹*

Darja möchte² im Dorfe Tistamas wohnen.

Darja wohnt (dort) eine Woche.
Die zweite ging. In der dritten
verheiratete sie sich dort.

22. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVI.

virsa pažat ašen pice,

pašan picika azamaž.

virsa salmat ašen-kise(?),

salman kalika(?) azama(ž).

oj kuzma starosta,

pozudi požalosta.

Im Walde Pfannkuchen buk
ich nicht,

sie sagten von mir, daß ich
Pfannkuchen backe.

Im Walde Mehklöße kochte
ich nicht,

sie sagten von mir, daß ich
Mehklöße koche.

O Starost Kuzma,
bitte urteile.

23. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVII.³

*oida bab(a)nen sora, oida bu-
hanen sora, aloša,*

*oida kati⁴(?) aloša son kelgam-
gane(?) miloša.*

*oida aloša vai sarga od
lepeoru(?), od kuru,*

*oida kati⁴, od kuru, son od
ir(e)enen sevemčada(?),*

*irvenen seveme, son otcu torau⁵
pandoma,*

Das Muttersöhnchen Aljoscha,

verläßt⁶ Aljoscha seine geliebte
Miloscha.

Aljoscha bricht auf nach Neu-
Lepejur, nach Neu-Kur.

Verläßt,⁶ nach Neu-Kur, eine
neue Braut zu nehmen,

eine Braut zu nehmen, große
Mitgift⁷ zu bezahlen,

¹ l. vences.

² дукаст.

³ Den mordwinischen Text und die russische Übersetzung weiß ich hier
durchaus nicht zu vereinen, zumal mir mehrere Formen und Worte
dunkel blieben.

⁴ l. kati?

⁵ ?

⁶ ? ne man.

⁷ приданое (zuerst, кадан; dies dann gestrichen).

oida toran pandama, parnen Mitgift zu bezahlen, um seidene
sokau¹ ide(m)s: Quasten² auszulösen.

24. T. s. 12; Ü. s. 23. XXVIII.

sarkada, kudat, sarkado, ba- Brecht auf, Gvattersleute,
jarto, brecht auf, Bojaren,
arada, moltamo a-minge kudu. tretet hin, wir gehen zu un-
 serem Haus.
kuc(a)-acšendi³ min at(i)n?)nek, Im Hause weilt unser Vater.⁴
valmado valmas a-son laskendi. vom Fenster zum Fenster läuft
 er.
enī ar šait-ili mon kudanens? Ach, kommen nicht meine Ge-
 vattersleute?
av uskit-eli mandine irpens? Bringen sie mir nicht die
 Schwiegertochter?
kudan šaretine, veden kaudine, Das Haus habe ich ganz um-
 gedreht, Wasser gebracht,
kudan uštine, das Haus geheizt.

Andrej Tarasov.

25. T. s. 13; Ü. s. 21. I.

erzjan cjora vir čirisa pjašk Der Erzä-Bursche am Wald-
[kjarja⁵] kere moljancja. rand Holz hauen gehend.
⁶*erzjan cjoraš vjašt suskumša* Ein Bissen Brot des Burschen
kadurs kšiniza; ist einmal übrig geblieben.
⁷*erzjan cjorans kadurs vjašt* Ein Krümchen Salz ist einmal
notamne salyza, übrig geblieben.

¹ ?

² *мешковъ крестъ.*

³ 1. *acšendi.*

⁴ *Домъ чуждаго боалми(?)*.

⁵ *kjarja* = *kere* (*k'ere*).

⁶ ⁷ Zeile 2 und 3 sind offenbar ganz parallel gebaut; wahrscheinlich Z. 3 zu lesen: *erzjan cjoran[s] vjašt notamne kadurs salyza.*

26. T. s. 13; Ü. s. 21. II.

*ivanon matrja, vaj čačumnyda,
vaj kozumnida udalaš.*

Ivans Matrja, ach mit Geboren-
werden und Aufwachsen
glückte es ihr.

*ivanon matrja udalaš pilgin
čalgavtka.*

Ivans Matrja glückte es in
bezug auf das Tretenlassen
der Füße.

*muzy matrjuša udalaš szjarga¹
runga.¹*

Der hübschen Matrja glückte
es in bezug auf Wuchs und
Körper.²

Jakov Korotkov.

27. T. s. 13; Ü. s. 17. I.²

*maštít, avak(a)j: ezít mašt[a],
afkaj,*

Du verstandest, Mutter (mich
zu ernähren). Du verstandest
nicht,

*traman vanoman, maksimalt,
afkaj,*

mich aufzuziehen und zu be-
hüten. Du hast mich weg-
gegeben, Mutter,

vasolan tarkaz, loman storonniv

an einen fernen Ort, in fremde
Gegend (als Frau)

vor razboiniknin, slavnij voronti,

zu einem Diebe und Räuber,
zu dem berühmten Diebe,

voron szjoranti. vor dus salama.

dem Sohne des Diebes. Der
Dieb ging weg stehlen.

*son šokšne pozda vor sas sa-
lamsta.*

Abends spät kam der Dieb
vom Stehlen.

voran čekargas čanoj⁴ ortanza.

Des Diebes schöne⁴ Pforte
knarrte.

lavoznest voron cepsa pinenza.

Es heulten des Diebes Ketten-
hunde.

staka, maruša, staka, labuša.

Steh auf, Maruscha, steh auf,
Labuscha.⁴

¹ Prolativ v. *šokš* und *runga*; 63. 2.

² У spacious Matpenu roacnuš mat.

³ Vgl. Schachmatow S. 436, Nr. 14; Pasonen I 96 Nr. XLV.

⁴ — чануш?

⁵ хоромла

⁶ мушьян?

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 205, 194. 2. Abt.

28. T. s. 14; Ü. s. 17. XVII.¹

<i>luša jožies² afkanza keca,³</i>	Luscha (Lukerja) wurde klug in ihrer Mutter, ⁶
<i>kortama karmas škinanza keca.³</i>	fiug an zu sprechen in ihrer Gebärerin.
<i>mon kasinderan, udoloi⁴ ulan.</i>	Wenn ich aufwachse, werde ich frech ⁷ sein.
<i>avaineni ,avaij⁴ a-mon a-meran,</i>	Zu meiner Mutter ,Mutter ⁴ sage ich nicht,
<i>tetenin ,tetei⁴ a-mon a-meran.</i>	zu meinem Vater ,Vater ⁴ sage ich nicht.
<i>tetenin [mon-]meran ,mon sire kiaka⁴,</i>	Zu meinem Vater sage ich ,Mein alter Hund ⁴ ,
<i>avaiin meran ,mon syrs suka⁴.</i>	zu meiner Mutter sage ich ,Meine alte Hündin ⁴ .
<i>vernava jotan, virnen a-kasje;</i>	Geh ich durch den Wald, wächst der Wald nicht;
<i>paksava jotan, ejora⁵ a-šaci;</i>	geh ich über das Feld, gedeiht das Korn nicht;
<i>vednava jotan, v(e)dn(e) kostasa.</i>	komme ich ins Wasser, trockne ich das Wasser aus.

Timofej Njemecev.

29. T. s. 15; Ü. s. 15. XIV.⁸

<i>ajdo[n] uljado, jalgan, jakama,</i>	Auf, Freunde, geht spazieren,
<i>virga ukstorga,⁹ jalgan, jakama,</i>	durch Wald und Busch,

¹ Schachmatow 434 Nr. 13; 556 Nr. 60; Pellissier, Mekšimordwinische Texte (Berlin 1926, Akademie) Nr. 6, S. 8.

² *жечес* Schachmatow.

³ *нош* Schachmatow.

⁴ — *удалои*.

⁵ *lora M*; *šura E.* Budenz 263 b.

⁶ *Дикерта разшикала на материнских руках (!)*. Schachmatow: „стала ужио! на утробѣ матери“.

⁷ *гойна*.

⁸ Reguly-Budenz, Nyelvtudományi közlemények V 112; Schachmatow 418, Nr. 5; 549 Nr. 56.

⁹ Budenz: *ukstorga*; = *kustar* Wiedemann 130 a.

<i>pokš poljanava min gulejama,</i>	auf der großen Wiese lustzuwandeln,
<i>muzyt pańsket neń, jalgan,</i>	hübsche Blumen zu treten,
<i>tapama,</i>	
<i>gornipovkať neń,¹ jalgan,</i>	Glockenblumen zu pflücken.
<i>seźnema.</i>	
<i>fa kostoń kostoń ene burlaknū?</i>	Woher, woher sind diese Bootzieher?
<i>avore veleń kantorań sarkat.²</i>	Aus dem Dorfe Schandorowo die Kontoristen . . .

Ivan Semjonovič Jäkämssev.

30. T. s. 24; Ū. s. 30. I.

a-tuarma, tuarma
tuš avralin kuvalma.
ki ki neize?
semkan vańka neize.
kozy kozy putyze?
zepizyze putyze.
tuš bazyrga jakama,
šomkat voľkat ramsima,

od dejtine javšime,
gornipocka³ moskovka,

injazryj bajaga,
podetiliń⁴ sućejanū.⁵

Tuarma, Tuarma
kam längs der Uralstraße.
Wer, wer sah ihn?
Simjonkas Wanjka sah ihn.
Wohin, wohin steckte er ihn?
Er steckte ihn in die Tasche.
Er ging in dem Bazar spazieren,
Plätzchen⁶ und Hörnchen
kaufen,
den jungen Mädchen austeilen,
Klapperbleche (Schellen) aus
Moskau,⁷
Glocken des Kaisers,
. . . Kämmen.⁸

¹ Vgl. Nr. 30; Schachmatow; губенник, колокольник.² ?³ го́ри-по́е Раавонен Nr. 287.⁴ ?⁵ Wiedemann 156 b: *sućejma*; Раавонен Nr. 280: *sućejma*.⁶ *желез. а. Dahl I² 1316* (Nachweis von E. Bockme); *принчик, ситаник* в руках и расклянутые *вашиномъ* в оба ладони.⁷ *московскій колокольникъ.*⁸ *господскій помужикъ* (?!).

31. T. s. 24; Ü. s. 30. II.²

tjatjam po(t)š(k)š alaša,
monen mak(s)š lovaža.
poriū, poriū, eš-porniūl(?).

tuiū pokšiū³ kijava.

mo(k)šyū tejtif kudysa,

poti prjaza tulya.

lavja la(n)ksa paeja,
paeja(n)l poca kalacja.
makiū: sepij. tuiū,

bukaū stepie, varštyū:

mekiv letjaū marja.
pekiū, (t)ša(t)štai rjora,

lemiza xrola,
kum gavrilya,
kuma stepunyda.

32. T. s. 25; Ü. s. 30. III.

dajka, bratej, mirjatana.

sjoryū piri pirjatana.

sezy repat vi(t)tjana.
ki sy saluma?
kudasynik, čavsynik,⁴

Mein Vater schlachtete ein Pferd,
mir gab er einen Knochen.

Ich nagte, nagte, er wurde nicht
abgenagt.

Ich ging auf der mokšanischen⁵
Straße.

Das Mokša-Mädchen ist zu
Hause,

ihre Brustwarzen sind wie
Zapfen.

Auf der Bank (liegt) ein Tuch,
in dem Tuche Weizenbrot.

Ich biß an: (es ist) bitter. Ich
ging weg,

in die Steppe von Buka,⁶ ich
blickte:

Zurück (ist) Leontijs Marja.

(Sie ist) schwanger. Sie gebar
einen Sohn,

er heißt Chrola (Frola),

sein Pate ist Gavriilo,

seine Patin Stepanida.

Los, Brüder, wir wollen uns
versöhnen.

Aus Lehm machen wir einen
Hof.⁶

Dort säen wir Rüben.

Wer kommt stehlen?

Wir fassen ihn und prügeln ihn,

¹ Vgl. Schachmatow 502 b; u. Nr. 69.

² I. makiū.

³ по мокшанской дороге.

⁴ въ Бучинѣй степѣ.

⁵ Vgl. 35. 8—11.

⁶ глиной (или, хатъ) городить.

panarynza nelynik,
kaban ugolts kancynik.

cedra vina ramatana,

celin atjat simdžatana.

33. T. s. 25; Ü. s. 30. IV.

darka, dugaj, dugugaj,¹
popu ejora, vasilij,
kafty jonga zepinza,
ce-zepkizyt polyštjof,

ombycisot rjuukine.
sečas kandan koi kine,²
karmit kišteme, morama.

34. T. s. 25; Ü. s. 31. VII.³

karto kinet, ki-ulenit,
kiulosont kor⁴-kudene,

⁵*kudinesot troks calmine.*

calmant alo tjaža ezimue.

ezimiat la(n)ks ozatana,
avat ejorat, dumatana,
kodu minjanik nej teims.
ved mon kurok tujan vojnar.

ziehen ihm sein Hemd ab,
bringen ihn in die Ecke der
Kneipe.

Einen Eimer Branntwein kaufen
wir,
des Dorfes alte Leute tränken
wir.

Darja, (jüngere) Schwester,
der Sohn des Popen, Wasilij,
hat auf beiden Seiten Taschen,
in der einen Tasche einen
halben Schtof,
in der anderen ein Gläschen.
Sofort bringe ich es jemandem.²
Sie fangen an zu tanzen und
zu singen.

Zwei Wege, Kreuzwege,
auf dem Kreuzweg ein schlech-
tes Häuschen.⁵

Durchs Fenster in dem Häu-
schen (sehe ich, steht)
unter dem Fenster eine gelbe
Bank.

Auf die Bank setzen wir uns,
Mutter und Sohn, und denken,
wie wir es jetzt machen müssen.
Ich gehe bald in den Krieg,

¹ = *dugakaj* Paasonen Nr. 1153.

² = *кой (-кому)* E. Boehma. Die Übersetzung ist: *сейчас поднесу кому, кому.*

³ ?

⁴ Vgl. Schachmatow S. 508 A.

⁵ ?

⁶ L. *calmine troks kuitinesot.*

⁷ *поско́ли домей.*

neznaj, san, neznaj, aras,

*ved mon mekiš kudov,
av(a)rdinek, avardinek,
isk-i-marō proščinek.*

weiß nicht, komme ich, oder
nicht,

zurück nach Hause.
Wir weinten, wir weinten,
gestern auch voneinander nah-
men wir Abschied.

35. T. s. 26; Ü. s. 31. VIII.¹

*virin tetkaj, vir aekaj,
sado maron eramō,
sado maron eramō,
virso pengin kerjamo.
[jeili] karmatano kerjamo,
luči uli erjamoš.
ki-sy salamo?
ku(n)daŕynik, čavsinik,²
kundasinik, čavsinik,
sonzo ponkastuma kučsinik.*

*ox tjaťjakaj avakaj,
iljudo pelt mezdejak,
iljudo pelt mezdejak;
nadijado tyň moň la(n)ks,
luče sexto uli
tyňkak erjamoš.*

Waldvater, Waldmutter,
kommt bei mir leben,
kommt bei mir leben,
im Walde Holz schlagen.
Fangen wir an zu schlagen,
wird das Leben besser sein.
Wer kommt stehlen?

Wir fassen ihn und prügeln ihn,

und schicken ihn ohne Hosen
weg.

Ach, Väterchen, Mütterchen,
fürchtet nichts;

verlaßt euch auf mich,
besser wird dann sein
auch euer Leben.

36. T. s. 26; Ü. s. 31. IX.

*mon eal uli djadjam,
tejtireza marja.
son ved marja pajstuma.³
kurok menit ponkastuma.*

Ich habe einen Onkel,
seine Tochter (heißt) Marja.
Die Marja ist eine tolle.⁴
Schnell weichen sie (ihr) aus,
ohne Hosen.⁵

¹ Die ersten drei Zeilen sehr bekannt unter den Erza aus dem Märchen.
Vgl. z. B. Passonen II 81 Z. 1—2.

² Vgl. 32 5—6.

³ ?

⁴ очень отчаянная.

⁵ ? скоро прыдуть ребята и обидать мамю; offenbar Umschreibung.

*mezi marjaŋ čumozat
sonzo wanka kumaza,
meks ton marja ištjama
šočit ton durakoš?
a-tjatjak(s), aj-avaks;*

puzyt peki, tatar levks.

Was hat Marja für Schuld?
Ihr Gevatter (ist) Wanka.
Warum du Marja als solch ein
Dummkopf bist du geboren?
Nicht nach dem Vater, nicht
nach der Mutter (bist du
geschlagen);
dicker Bauch, Tatarenkind.

37. T. s. 26; Ü. s. 31. X.¹

udumam saš, madim(am) saš,

tetjan kudor molimam saš.

tetjaŋ kudor vasylo,

men² ved jakan nasila.³

*oz tetjakaj, awakaj,
sajmaž tyŋ moŋ estjanč,
sajmaž tyŋ moŋ estjanč,
mon ved pek už tošnain.*

Ich möchte schlafen, mich
niederlegen,
in das Haus meines Vaters
gehen.
Das Haus meines Vaters ist
weit,
ich gehe mit Austrengung.⁴
Ach, Väterchen, Mütterchen,
nehmt ihr mich zu euch,
ich bin gar sehr betrübt.

38. T. s. 27; Ü. s. 32. XI.⁵

*ce-atjant uli tejtir, sonzo lemeza
katja.*

*ozas katja esem la(n)k(s),
karmaš katja panaroŋ sustamo;*

ez-sustant katjan panaroš.

mats katja udoma.

Ein Vater hat eine Tochter,
sie heißt Katja.
Katja saß auf der Wandbank,
Katja fing an, ein Hemd zu
nähen;
nicht wurde fertiggenäht
Katjas Hemd.
K. legte sich schlafen.

¹ Vgl. u. Nr. 62.

² I, men.

³ — nachtr.

⁴ нелю.

⁵ Dies Lied ist metrisch von mir nicht zu heilen.

<i>pervyj vent katja matidevs gluxoj peliref.¹</i>	Die erste Nacht schlief K. bis in die tiefe Mitternacht. ²
<i>ombotside matide(v)š; karmast atjak(š)t moramo.³</i>	Die zweite schlief K.; die Hähne fingen an zu krähen.
<i>kolmocide katja matidev(š); zorja pojavaj.</i>	Die dritte schlief K.; die Morgenröte erschien.
<i>karmaš katjaš tjaťjazo murime. ²meriā, meriā, dočinem, ilja jaka ton kuvat ulčjava.⁴</i>	K.s Vater fing an zu schimpfen. Ich sagte, sagte, Tüchterchen, geh nicht lange auf die Straße.
<i>ne(j)-ref⁵ ton a-stjavat, roby- tama erjavat.</i>	Jetzt stehst du nicht auf, du mußt arbeiten.
<i>ox prostimak tjaťjakoj, ox prostimak kormakaj.</i>	Ach verzeih, Väterchen.

39. T. s. 27; Ü. s. 32. XII.⁷

<i>kirkaš maška pek zloj, retivoj.⁸</i>	Kirils Maschka ist sehr böse, heftig. ¹⁰
<i>mušan kuvaka rucjaza. liš maša ulčjav, karmāš kiš(ti)me, bal(a)vamo, očajenaks tejneme.</i>	Mascha hat ein langes Hemd. M. ging auf die Straße, fing an zu tanzen, anagelassen zu sein, ¹¹ sich toll aufzuführen.
<i>karmast sonzo narodoš mašan sesto suđjamo.⁹</i>	Die Leute fingen an, Mascha da zu tadeln. ¹²
<i>otčainoj ton maša. eli prevde ton lišit?</i>	Toll bist du, Mascha. Oder bist du verrückt geworden?

¹ Vgl. Pellissier, Mokšamordwinische Texte, S. 9, Z. 11.² hiervor, ⁴ hiernach im Text mir unverständliche Verweisungszeichen.³ 1. ref.⁵ E. Boehme: не спать ночью.⁷ Auch dies Lied ist metrisch kaum in Ordnung.⁸ = ретивий.⁹ = судить, осудить.¹⁰ ретивая.¹¹ ризваться.¹² упрекать.

*motri, kirdemas a-kine mastor
la(n)kso.*

*motri, toh bezdorzucoj,¹ ton,
maša.*

Sieh,² auf Erden ist niemand,
der dich hält.

Sieh,³ du bist ohne Macht, du,
Mascha.

40. T. s. 28; Ü. s. 33. XIII.

erjast atja i-baba.

*atjant lemezo gara.
garaš jakai viŕga,
muš psakañ⁴ kirga.
saš, ku(do)nzo nštyze,*

*psakañ kirgañt puštyze.
tjuka tej, tjaka tej,
psakañ kirga, saka tej.
sas gara, psakañ kirgas
tarkawojak aras.*

*karmaz babas garañ mu(r)-
neme,
i-vačedo syn kadocat.*

Es lebten ein Alter und eine
Alte.

Der Alte heißt Gara (Gerasim).
Gara ging durch den Wald,
fand einen Hundehals.⁵

Er kam (heim), heizte die
Hütte,

kochte(?)⁶ den Hundehals.

— —
Hundehals, komm her.

Gara kam, der Hundehals
ist nicht (mehr) an seinem
Platz.

Die Alte fing an, Gara zu
schimpfen,
und sie blieben hungrig.

41. T. s. 28; Ü. s. 33. XIV.⁷

*Какъ по травѣ,
по муравѣ,
пла дѣвица за подой,*

*koda trava langa,
murava langa,
moli tejtir veto,*

¹ — безъ державы.

² Смотря, на тобою слѣдята некому на едрѣ. Den Sinn des russischen Satzes machte mir E. Boshnau klar durch Hinweis auf Bernekers Russ. Lk.³ 138 b (некого ...). Vgl. 62. 2.

³ Смотря, нѣтъ у тебя отца, матери.

⁴ : неси, несишь?

⁵ кошачью голову. Aber „Katzenkopf“ ist ganz unmöglich. So traue ich auch nicht dem „Katzenkopf“.

⁶ сжечь ... варить.

⁷ Der mordwinische Text ist offenbar die Übersetzung des russischen Verschemas. Die Quelle ist hier, wie bei Nr. 42, 43, 44 und 46, 65, 68 vorangestellt.

за ней парень молодой	<i>melgazo molí olejora</i>
кричать: „Дѣвица, постой,	<i>i-sejri: ,tejtít, ućumak,</i>
красавица, подожди,	<i>krasavica, ućumak,</i>
пойдемъ вмѣстѣ по воду,	<i>moldjan vejso vete,</i>
за холодной ключевой. ¹	<i>kelmi ved melga.¹</i>
„Ох, ты, ох, ты, парень, голубокъ,	<i>,ox, ton, cjora, cjorine,</i>
твой глупый разумок,	<i>toñ glupij razdumot;</i>
не кричи во весь рот,	<i>ilja sejri pek.</i>
мой батюшка у ворот	<i>ato tetjam</i>
услышитъ и меня побьетъ. ¹	<i>marjasam(am), karmi murnime.¹</i>

Wie über das Gras,
über die Wiese,
ein Mädchen nach Wasser geht,
geht hinter ihr ein junger Bursch
und schreit: „Mädchen, warte auf mich,
Schöne, warte auf mich,
wir gehen zusammen zum Wasser,
nach dem kalten Wasser.“
„Ach, du, Bursche, Burschlein,
du hast dumme Gedanken;
schrei nicht (so) sehr.
Sonst hört dich mein Vater
und fängt an zu schimpfen.“

42. T. s. 28; Ū. s. 33. XV.¹

Сни, дита мое, усни,	<i>udok, cjorinem, matidevt,</i>
сладкий сонъ себя мани,	<i>moñ mantj(ŭ)sto kuva vatski.</i>
напѣчить а тебя взола	<i>varma maro mox toñ karman</i>
	<i>nurcime.</i>
ветир сонца и орла.	<i>čiužo lisems nuraitan.</i>
Улетѣлъ орелъ домой,	<i>lirtjaš orel kudov</i>
ветиръ скривъ са подъ горою.	<i>i-kekšš pa(ŭ)do jekšš.</i>
Ветиръ послѣ трехъ ночей,	<i>varmaš kolmo čiu troks pucy</i>
ичитъся хатерий своей.	<i>avansto.</i>
Ветеръ спрашиваетъ мать,	<i>varmant kekšni avazo,</i>

¹ „Russischer Text, ins Mordwinische übersetzt, über dem russischen Text.“

где изволишь погулять.	<i>kuda gulajat;</i>
Нам звездомъ военавъ,	<i>ili zvezda maro vojavit</i>
или волно согинавъ.	<i>ili volnat pancejt?</i>
Не гонавъ в волно морскихъ,	
звездъ не трогавъ золотихъ.	
А дита уберигалъ,	<i>mon ekakšs karavlin,</i>
колобелитка качалъ.	<i>esjo nurcin esenzo.</i>

Schlafe, mein Söhnchen, schlaf ein,
 (m)ich süß(?) . . . ?
 Mit dem Wind werde ich dich wiegen.
 Bis zum Aufgang der Sonne wiege ich dich.
 Es flog der Adler nach Hause
 und verbarg sich hinter dem Berg.
 Der Wind blies drei Tage lang zu seiner Mutter(?).
 Den Wind fragte seine Mutter,
 wo du dich überall herumgetrieben hast;
 oder hast du mit den Sternen Krieg geführt
 oder die Wellen vertrieben?
 Ich habe mein Kind gehütet,
 es immerfort gewiegt.¹

43. T. s. 28; Ü. s. 33. 16.²

Пребикали вызбу-дети	<i>čijst kudov ekak(š)nt.</i>
второпась зовуть отца.	<i>kurok joctast tetansto:</i>
Тата, тата, нашъ съеди	<i>o-tetinem tetjakaj,</i>
притащили мертвеца.	<i>ulejava kanst kulycja.</i>
Врите, врите песената,	<i>mest ken ilitjudo tyk?</i>
заворачивай на нихъ отецъ.	<i>karmaš tjatjaš murnime:</i>
Ох, ушъ ети мнѣ робате	<i>ox mon tynk mandenokt.</i>
будить вамъ нисе(?) ³ мертвецъ.	<i>mon nertjan tenk kulocja.</i>

¹ Ganz gelungen ist die mordwinische Übersetzung dieses russischen Originals also offenbar nicht.

² Der russische Text ist die bekannte Ballade A. S. Puškins „Стонущи“ (mit kleinen Entstellungen). Die mordwinische Übersetzung weicht ziemlich stark ab. — [N. Trubetzkoy.]

³ аже?

Судь неужной отечайка,	<i>otvedaš synjanet kolijak</i>
векъ а в нимъ не розбирусь.	<i>maronk.</i>
Делать нечего хизайка.	
Дай вартану(?)х поплъету.	<i>daj ammanesh mon tujan.</i>

Es liefen nach Hause Kinder,
Schnell erzählten sie ihrem Vater:
O, Vaterchen,
auf der Straße bringen sie einen Toten.
Warum wascht ihr wen?(?)
Der Vater fing an zu schimpfen:
Ach, ich euch...?
Ich zeige euch einen Toten,
antwortete er ihnen...
mit euch.
Los, ich bring einen Mantel.

44. T. s. 29; Ü. s. 33. XVII.

Татьяа мырьена продасть,	<i>tjatjam merinet mise,</i>
на гармонии дзесетъ дастъ.	<i>mane garmonijat ramí.</i>
А куплю себя гармонию	<i>ramatano min garmonijat</i>
двадцати пяти ладонъ,	<i>komí vetive ladono.</i>
завиду себя матаню	<i>zavedu estjan matanja</i>
леть синайцать годовъ,	<i>komí vetive gotea.</i>
Матаньска еинтка,	<i>moš matanjat podol alo.</i>
показаль мальничка.	<i>solovej matanja sija</i>
	<i>šalimak a-lamoda.</i>

Mein Vater verkauft einen Wallach,
mir kauft er eine Harmonika.
Wir kaufen eine Harmonika
mit 25 Tasten.
Ich bringe zu mir Matanja
von 25 Jahren.
Ich die Matanja unter den Rock (eig. den Schoß).
Gelbe Matanja...(?)
Hab' mit mir ein wenig Erbarmen.

45. T. s. 34; Ü. s. 34. XVIII.

*pando praso, ufojaso,
cjom(a)t čavě kufojaso.*

*cjomas karmas pižneme,
sonzo tatuzo marize,
sus, kudov saize.
karmas sonzo murajme:
prazja,¹ buka,² aksjalov,³*

*mu(a)kt vajantan led-aloo,⁴
i-ton toze⁵ tonktan,
karmat seito sodamo.*

Auf dem Berge, auf der Straße,
prügeln sie einen Burschen mit
dem Tragjoch.

Der Bursche fing an zu schreien.
Ihn hörte sein Vater,
er kam und holte ihn heim.
Er fing an, ihn zu schimpfen:
'Sch—,⁶ Scheusal, unter die
Wandbank!

Flachs weiche ich ein im Wasser,
und dich steck ich auch rein,
da wirst du es dann wissen.⁷

46. T. s. 35; Ü. s. 34. XIX.¹

Семёнова Ванька торговый,
въ рубашкѣ онъ въ бордовой,
надѣлъ рубашку и сталъ
бѣжать на базаръ. Бѣжалъ,
вѣшалъ и спотыкнулся
и гризной воды нахлебнулся.
Началъ онъ плавать.

*semkai vanka torgovoj,
panaraza nli bardovoj,
orčinte panarot. karmas
bazarot čime, č(i)jč,
č(i)jč, papordjas,
i vntee vti kopordas.²
acardeme-san³ karmit.*

Semjons Wanka ist Kaufmann,
sein Hemd ist bordeauxrot.
Er zog die Hemden an.⁴ Er fing an

¹ — турсь!

² — буза.

³ skidat Pasonnu Nr. 10: Raum unter der wandfesten Bank (stoh). Nach Pasonnu mokkanisch. Dies Lied ist aber erkinisch.

⁴ — čel.

⁵ — toze.

⁶ Турсь.

⁷ Mordwinische Übersetzung eines russischen Volksliedes über den russischen Text.

⁸ kopordas, korytantant Reguly. Reguly-Budenz 178 a.

⁹ L. san.

¹⁰ Diese Übersetzung nach dem Mordwinischen. Besser schiene mir: orčinte panarot 'er zog das Hemd an', worauf -i kopordas deutet.

auf den Markt zu laufen, lief,
 lief, stolperte,
 und schluckte dreckiges Wasser.
 Zu weinen fing er an.

47. T. s. 35; Ü. s. 34. XX.¹

*a-zezjaka, sezjaka,
 meks pulonet kuvaka?*

odurjažom kodyze.

nastja suka kundymen?

i-sezize nasta suka.

*a suka, meks ton moš pulont
 sezik?*

*son bošši nej veš a-kase.
 mon nej avoš mazyj.*

Ach, Elster, Elster,
 warum ist dein Schwänzchen
 lang?

Meine junge Schwägerin hat
 es geflochten.²

Die Hündin Nasta hat mich
 gefangen

und hat ihn ausgerissen, die
 Hündin Nasta.

Ach, Hündin, warum hast du
 den Schwanz mir ausgerissen?

Jetzt wächst er nicht mehr.

Ich bin jetzt nicht (mehr) hübsch.

48. T. s. 36; Ü. s. 30. V.

*dogud⁴ hanjav napyndjaš.⁵
 šekšata valma kerjaš.*

šij kušš parjama.

*šint psi starlozi.
 ašo sjarko uskize.
 ašo sjarko, a-sjarko,
 koze moljat salamo?
 koze moljat salamo?
 injazoroš a-lamo.*

Der Großvater lief ins Bad.⁶
 Der Buntspecht klopfte aus
 Fenster.

Eine Laus kletterte herein, um
 zu baden.

Die Laus überwältigte die Hitze.

Die weiße Niß führte sie heraus.

Weißer Niß, Niß,

wohin gehst du stehlen?

Wohin gehst du stehlen?

Der Kaiser hat nicht viel.

¹ Vgl. Nr. 61.

² l. *šnem*. Eria: *ššin*, *šnem*; Mokša: *amah*, Parsonen 013.

³ *čena*.

⁴ l. *datud*.

⁵ ?

⁶ *додъ въ баню побрекалъ*.

49. T. s. 36; Ü. s. 30. VI.

ox-arakaj tošna?
kul-ykili košma.
košmant poté maderliu,
niastor alov tujevliu.
meks, ejorinem, a-morat?
meks, tejtirnem, a-kištjat?
eli varjat bokasa?
darajka, mon tokasa.

Ach, Mütterchen, mir ist übel!
 Im Vorhans ist eine Decke.¹
 Ich möchte mich auf die Decke
 legen,²
 ich möchte unter die Erde
 gehen.
 Warum, mein Söhnchen, singst
 du nicht?
 Warum, mein Töchterchen,
 tanzst du nicht?
 Oder hast du ein Loch an der
 Seite?(?)³
 Laß, ich berühre es.⁴

Luka Stepanovič Itjaksov.

50. T. s. 41; Ü. s. 52. XXI.

mejš toň, arkinim, paroks datš-
tymik?
meis ton, kormukaj, vadrjaks
kastymik?
vadrjaks kastymik, salduťks
maksymik?
kolmo got mon služiň, lamo nuša
gorja premiň.⁵
se veđ a lama. tuiň voinav,
maštuma tärkav.
se veđ oš sat i avoť vese.

Warum hast du mich, Mutter,
 als einen guten geboren?
 Warum du mich, Ernährerin,
 zu einem hübschen erzogen?
 Zu einem hübschen erzogen,
 als Soldaten weggegeben?
 Drei Jahre hab' ich gedient,
 viel Kummer und Leid emp-
 fangen.
 Das war nicht viel. Ich ging in
 den Krieg, auf das Schlacht-
 feld.
 Das reichte noch nicht⁶ und
 ist nicht alles.

¹ Кошмо.² на кошахъ бы-леть.³ или что на будъ не таахъ(?).⁴ давай тронуть на пятахъ(?).⁵ = принялъ der Übersetzung; Passagen Nr. 737 *plénama*.⁶ этого не хватало.

<i>toloŋ veditŋ pačka mon polonc¹</i>	Durch Feuer und Wasser fiel
<i>pongih.</i>	ich in Gefangenschaft.
<i>mon toso iŋa lamo vačo peki</i>	Da hatte ich noch viel hungrigen
<i>kiedih.</i>	Magen.
<i>senih rad ulih, kuruk kuluvih;</i>	Darüber wär' ich froh gewesen,
	wenn ich schnell gestorben
	wäre;
<i>arai kulumaŋ minik jalgahih,</i>	nicht ist der Tod für uns
	Kameraden,
<i>vačo lomanih.</i>	für hungrige Leute.
<i>meŋ ton avakaj paroks čoč-</i>	Warum, Mutter, hast du mich
<i>tymik?</i>	als einen guten geboren?
<i>luči začuvih moŋ kudo ugotoka,</i>	Besser wäre ich geboren worden
	als Winkel des Hauses,
	als Baum an den Rand der
	Straße.
<i>tneyt tvo-leekaket mukorost</i>	Schweine und Ferkel mögen
<i>puskaj razdjault,²</i>	ihren After (an mir) kratzen,
<i>puskai pinit koskat ezyn čur-</i>	Hunde und Hündchen auf mich
<i>civilt.³</i>	pissen.
<i>i to mariclih, mon časlivojan.</i>	Dann hätte ich gesagt, ich bin
	glücklich.

51. T. s. 41; Ü. s. 37. II.

<i>oj vedun suka, son koldun suka,</i>	O Zauberin Hündin, die Hexe
	Hündin,
<i>karambruz kurga, tulo mukora.</i>	knöcherner Schnauze, ⁴ vernagelter Hintern. ⁵
<i>so(n) dumaŋ arcis urvan saime,</i>	Sie gedachte eine Schwieger-
<i>paraŋ veŋaime.</i>	tochter zu bekommen, eine
	gute zu suchen.
<i>vesi njezdonti vedun lirtnize,</i>	Den ganzen Bezirk flog die
	Zauberin ab,

¹ Wiedemann 144 b: *plehomo*; — вѣ ухѣри, Übersetzung nach.² *razdeme* Wiedemann 149 b.³ 4-Bildung: *čurams* Wiedemann 164 a.⁴ ⁵ *костаннае морда, гнозаннае жона.*

vesi ujezdont goldun jutyze. den ganzen Bezirk besuchte
die Hexe.
ež muje veduť eš kondjamonda. Nicht fand die Zauberin die
ihr selbst gleiche.
urca son dumať arcisť lija Eine Schwiegertochter dachte
ujezdav, sie in einem andern Bezirk
zu holen,
morjan troks pečkize, tasto muť übers Meer fuhr sie. Da fand
cedun die Zauberin
eš kondjamonda; die ihr selbst gleiche;
urca sondo šterika¹ pistirdi ihre Schwiegertochter — wie
surondo, eine Spindel dreht sie ihre
Finger,
rovno tolt palyt sondo turvando. wie Feuer brennen ihre Lippen.

52. T. s. 42 (und 41²); Ü. s. 37. 1.³

oj morja, morja, šopuda morja. O, Meer, Meer, Schwarzes Meer.
morjant kunčkaza sudnat, Auf dem Meere Schiffe, Fahr-
karabljat; zeuge;
karabljan⁴ lanku⁵ kolmo polk auf dem Schiffe drei Regimente
saldat. Soldaten.
vesi saldatne ruzoň tataroň. Alle Soldaten (sind) Russen und
Tataren.
vejki saldatkiš⁶ son tašto erzja. Ein Soldat ist ein alter Erzja.
vesi saldatne i kištis moryl; Alle Soldaten tanzen und singen;
erzjan saldatkiš a kišti more. der Erzja-Soldat tanzt und
singt nicht.
meiš ton, saldatke, a kištjat, Warum, Soldat, tanzt und singst
morat? du nicht?
mejš mon kištjan, morun? mon Warum soll ich tanzen und
kudoš kadyň singen? ich ließ zu Haus
vesi škotinan lomaň paksja das ganze Vieh auf fremden
lank, Feldern,

¹ l. sondo(š) urca šterika.² Oberaus bekanntes und beliebtes Lied. Vgl. Schachmatow 438 Nr. 15, 569 Nr. 83.³ Die zweifache Aufzeichnung bietet einige Varianten, die hier folgen:⁴ s. of karabletničes; ⁵ saldatos; siehe S. 90; ⁶ ščit; ⁷ tešej.

Stungsbör. J. phil.-hist. Kl. 206. Bd. 2. Abh.

<i>a sjuvon salou pakŝja ki-langu.</i>	aber Getreide und Salz ¹ auf Feld und Weg.
<i>kudo poc kadyň nili vĵkakŝon.</i>	Im Hause ließ ich vier Kinder.
<i>ezimga čijŝnit¹ mon pakŝinin.</i>	Über die Wandbank laufen meine Kinder.
<i>valmava vanyt lomaň tetja lanks.</i>	Durchs Fenster sehen sie auf fremde Väter.
<i>(te)tjaŝ² selvit. tetjan sedij a sodyt.</i>	Sie rufen: Vater. Das Herz des Vaters kennen sie nicht.

53. T. s. 43; Ŭ. s. 37. III.

<i>veŝlgulyda jalgat, veŝlgadyda veluv.</i>	Seid vergnügt, Gefährten, seid vergnügt im Dorf.
<i>kuŝ mon krugom urŝzan,⁴ činik renik avarđjan</i>	Da ich ganz verwaist bin, weine ich Tag und Nacht
<i>i ŝelviča tarkas mađjan. i to oustyn on nein,</i>	und lege mich mit Tränen ins Bett. Dann träume ich,
<i>buta moň večkumam sy, i kecynda kemit kande,</i>	als wenn meine Geliebte kommt und in ihrer Hand Schube trägt,
<i>roena tolt vesi palyt. a prja- synda kartuzy,</i>	wie Feuer brennen sie ganz. Aber auf dem Kopfe hat sie eine Mütze,
<i>roena teŝti čietyrde.⁵ a lank- synda panaryŝ,</i>	wie ein Stern leuchtet sie. Und ein Hemd hat sie an,
<i>vesi ŝelksa vyŝuvaŝ.</i>	ganz mit Seide ausgenäht.

54. T. s. 43; Ŭ. s. 38. IV.⁶

<i>čučin mon veđ roena pakŝjas tikŝe.</i>	Ich wurde geboren wie Gras auf der Wiese.
---	--

¹ xŝŝŝŝ-čŝŝŝ.² Pansonn Nr. 1191.³ Čičŝŝŝŝ Sallasi, Nyelvtudományi közlemények XXIV 46.⁴ Die Gliederung nach Versen ist kaum zweifelhaft, die Rhythmik mir aber nicht erkennbar.

*keni kartura goca tun lomañ
kedga.*

*mon otk poram jutaš vesi loman
kedluga.*

*čit vanyū pakšat, a vembert
skalt patjaftyñ.*

*skalyñ po(tja)vtumada mejli
pakšat lovejda simdin.*

*simdamyda mejli uduma mon
synet mactiñ.¹*

*koda pokša kasyñ, mon
monetjak tejtir čačtyñ.*

*kuš tejtirni pakšaš i pek mazyj,
kuš mazyjas i para,
da pek bednyj, araz orčavksyza,*

*kijak mirdiniñ a sajse vest sekiñ
korva.²*

*tujan gorjady manastyrie
paznyñ oznuma,*

*paz a maksyli monč kucjutki³
časija.*

*koda moliñ paksjava, i-lamyda
selmiñ nejš,*

*paksja kunčkasa ozjaz⁴ levkskit
moryt.*

*jutyñ vir čiriva, vergiz levkskit
urnyt.*

*kodu ozjazyñ⁴ levksny vergizyñ
kedlanksa*

vidna tož moñ kondjat uryst.

*kijak araz nasyr lanks
rodojast;*

Mit zwölf Jahren ging ich zu
fremden Leuten.

Meine Jugendzeit verging ganz
bei fremden Leuten.

Tags behütete ich die Kinder,
nachts melkte ich die Kühe.

Nach dem Melken der Kühe
gab ich den Kindern Milch
zu trinken.

Nach dem Tränken legte ich
sie schlafen.

Als ich groß wurde, gebar ich
auch ein Mädchen.

Obwohl das Mädchen sehr
hübsch ist, hübsch und gut,
ist sie doch sehr arm, hat sie
keine Kleider,

niemand heiratet sie einmal
deswegen.²

Ich gehe vor Kummer ins
Kloster zu Gott beten:

Möchte mir Gott nicht geben
ein bißchen Glück.

Wenn ich aufs Feld gehe, sehen
meine Augen viel.

Auf dem Felde schreien die
Sperlinge.

Ich komme zum Wald, da heulen
die Wölfe.

Wie die Sperlinge in der Hand
der Wölfe sind,

so offenbar auch Waisen wie ich.

Niemand auf Erden (sind) seine
Verwandten;

¹ Wiedemann 123 b *madatema*.

² i. *korva*? Wiedemann 92 § 120, Budenz 179 a.

³ : *kyra*?

⁴ *olaz* Wiedemann 140 a, Budenz 163 b.

⁵ *ne kto sanyx ne bopet sobščennu na zro.*

*ulniš vejki putjam, sejak vasyła
eri.
kildidi monon alat;¹ moljan
mon sočacetumanda.*

ich hatte eine ältere Schwester,
sie lebt fern.
Spannt mir die Pferde an; ich
gehe (zu ihr), ohne daß sie
es weiß.

55. T. s. 44; Ü. s. 38. V.²

*piži zadyš šumaš, mon parsta
azdaš,
kolmysta konah večksa.*

Der grüne Garten rauschte,
ich wußte es nicht gut,
welchen von den dreien ich
liebe.

*mon večkija se ejorant,
konu tezy arai.*

Ich liebte den Burschen,
der nicht hier ist.

*pary goryca Odeša,
toša ročna ulejasa
aštif kolma kudyt,
kunčka vica pokš kuda.*

In der schönen Stadt Odessa,
da, auf der geraden Straße
stehen drei Häuser,
gerade in der Mitte ein großes
Haus.

*se avyl bolniceja,
a esi porot tjurmaks.*

Es ist kein Krankenhaus,
sondern es ist ganz ähnlich
dem Gefängnis.

stenanda pokšt serijt.

Seine Mauern sind dick und
hoch.

*meznjak toša a nejat.
tolka nejat marjat,
tolka nejat marjat
krilički molimada
paužumat kandyt.*

Nichts kann man da sehen.
Nur siehst und hörst du,
nur siehst und hörst du
wie auf den Treppen gehen
die Schlüsselträger.

*toša aštis se ejoraš,
konah mon večkija,
koda kenšyut panziš,
i sergidit sonda.*

Da saß der Bursche,
den ich liebte.
Als sie die Türe aufmachten,
riefen sie ihn auch.

listja, bratkim, ton

,Komm, Brüderchen, du

¹ 1. afaka.

² Ganz modernes Lied mit strophischer Gliederung, wenn vielleicht auch die erste Strophe anders zu ordnen ist. Selbstverständlich unter neuem russischen Einfluß entstanden. Vgl. Nr. 80.

tej valda tarkas.¹
tesa aštiš kežij pop,
karmaš sponiđjamynda:

jostyka ton, kežij pakša,
zujary ojmit jumafit.²

kerejsie lemdjaž
a sjudy komš ebrejt.³

hierher an den hellen Platz.⁴
 Da stand der böse Pope,
 fing an, ihn beichten zu lassen:
 ‚Erzähle du, böses Kind,
 wieviel Seelen du umgebracht
 hast.⁵

‚Achtzehn getaufte
 und hundertzwanzig Juden.⁶

56. T. s. 44; Ū. s. 39. VI.

,ax, avakaj, kormakaj, pekini
seride.¹

,ax, edjakam, levksakam, mattja
pecka lauka.²

,ax, avakaj, kormakaj, pecka
lango psi.³

,ejdjakam levksakam, acyk ašo
košminint.⁴

,ax, avakaj, kormakaj, košmaž
verije.⁵

,ax, kurva, bled(ne),⁶ kosto
nažugik?⁷

,ax, avakaj, kormakaj, veā
suprjatkasa.⁸

veā suprjatkasa, čopuda ugolca.⁹

,a zuka bledae, kov tejsynik?
peckas jortuma — tolc son a
pale,

esli vec kajam(s) — katyn kun-
dyčat kundasy.¹⁰

‚Ach, Mütterchen, mir tut der
 Bauch weh.¹

‚Ach, Kindchen, lege dich auf
 den Ofen.²

‚Ach, Mütterchen, auf dem Ofen
 ist es heiß.³

‚Ach, Kindchen, breite den
 weißen Filz⁴ aus.⁵

‚Ach, Mütterchen, der Filz ist
 blutig.⁶

‚Ach, Hure, wo hast du es denn
 herbekommen?⁷

‚Ach, Mütterchen, in der nächt-
 lichen Spinnstube,⁸

in der Spinnstube, im dunkeln
 Winkel.⁹

‚Ach, Hure, wo tun wir es hin?
 Werfen wir es in den Ofen, im

Feuer brennt es nicht.

Werfen wir es ins Waasser,
 fangen es die Fischer.¹⁰

¹ — бандь.

² — супради.

³ колысь.

⁴ нахня.

⁵ на посидѣльницх (л. посидѣльн).

57. T. s. 44; Ü. s. 39. VII.¹

udjada, jalgat, piše ingava,
 jalgat, jakama,
 goruipor cecjañ, jalgat, koč-
 kyma,
 kerjamo peva, jalgat, lacyma,
 ej čokšni pozda, jalgat, veš
 ulcjav,
 peli veškanja, jalgat, al ulcjav,
 zorja porava, jalgat, bazaruv!
 bazar ulcjava kolma odejorjat,
 kolma burlakkit,
 vejki odčoraš son veš pek para,
 pilgiza kromoj.
 ombociš pek paro, selmiza krivoj.
 kolmociš pek paro, tolka son
 bednoj.

Kommt, Freundinnen, um auf
 die grüne Wiese zu gehen,
 Glockenblumenknospen zu
 pflücken,
 auf die Stoppeln sich zu legen.
 Spät abends auf die obere
 Straße,
 um Mitternacht auf die untere
 Straße,
 um die Morgendämmerung auf
 den Markt!
 Auf der Marktstraße sind drei
 Burschen, drei Bootzieher.
 Der eine Bursche ist sehr schön,
 aber lahm.
 Der zweite Bursche sehr schön,
 aber einäugig.
 Der dritte Bursche sehr schön,
 nur ist er arm.

58. T. s. 44; Ü. s. 40. VIII.

udjñ, udjñ, urjakaj, udokšnyñ.
 teršnit,² molššnyñ, urjakaj,
 syrgojkšyn.
 od cjerada, urjakaj, dumak-
 šnyñ.
 štupin, kapiñ tarkava.

Ich schlief, schlief, Schwägerin,³
 schlief lange.⁴
 Sie rufen mich, und ich stand
 auf.
 An den jungen Burschen dachte
 ich.
 Ich fühlte nach und griff im
 Bette herum.

¹ Ob die hier in der Anordnung der Verszeilen gegebene metrische Gliederung wirklich Tatsache ist, soll damit nicht behauptet werden; der gleichförmige und parallele Bau in den betreffenden Versgruppen tritt aber so deutlicher hervor, als wenn die kleinsten metrischen fünfteiligen Einheiten allesamt gleichmäßig einander zugeordnet wären.

² : *teršeno* Paasonen Nr. 1106; I. *terškni*?

³ сестрина.

⁴ переспавасы.

*araš kijak malaxni.
dumiš, arcuš, urjakaj, sedijgan.
meziš zeca, urjakaj, mon erjan?
vima valmu, urjakaj, vec kajan.*

*letjan, avan kudysa mon erjan.
urjan letjan kor kirdjan.*

mazy pola, syricťjan,

syri atjanyš mirdiniš ližjan.

Niemand ist bei mir.
Ich dachte auch an früher(?).
Wozu lebe ich hier?
Meine Kraft werfe ich durchs
Fenster ins Wasser.
Im Hause meiner Eltern lebe ich.
Den Zorn meiner Geschwister
ertrage ich.
Schöner Liebster, ich werde
alt(?).
Mit dem alten Mann verheirate
ich mich.

59. T. s. 45; Ü. s. 40. IX.

činčaš katja pek paro,

*činčaš katja pek vadrja,
jala jaki cjukasa, kotasa,*

*koturasa paljasa,
karksuvasa ruejasa.
kupiel, bojart jakit melganda.*

*iljamak makso, tirjakuj, sju-
pavnyš,
iljamak makso, kormakaj, ko-
zerznyš.¹*

od veš sju-pavo(š) lamo ližiza,

od veš kezecoš² lamo soviza.

*ve god a satyt mon cjukau,
kotan,
i rudazyit vyšuvau paljan.⁴*

Tschintschas Katja ist sehr
schön,
Katja ist sehr hübsch.
Immer geht sie in Strümpfen
und Schuhen,
in sechs Hemden,³
in acht Tüchern.
Kaufleute und Bojaren gehen
ihr nach.
Verheirate mich nicht, Er-
nährer,
an einen Reichen.

Ach, zu einem Reichen gehen
viele heraus und herein
(eig. eines Reichen [sind] viele
heraus und hinein Gehende).
Ein Jahr reichen nicht meine
Strümpfe und Schuhe,
und schmutzig werden meine
ausgenähten Hemden.⁴

¹ 1 = kotar Paasonen Nr. 294.

² 2 = cрpocoнoй pyбашечкѣ(?).

makayza¹ činča es katininda
 bednyjda bednyj syri atjaniš.
 ved sondy aras lisi(eja)za,
 ved sondy aras i soviczja.
 ved sondy aras kšiza salyza,
 sjormar rukšaza, ki(t)dinos
 alašaza.
 katja miindi šolkyn kotanda,
 i ramas katja poškät polponda;
 miindi katja aša ejulkanda,
 i ramas katja šapama lovca.

Es verheiratete Tschintscha
 seine Katja
 an den Ärmsten alten Mann.
 Da hat sie niemand, der her-
 ausgeht,
 da hat sie niemand, der her-
 eingeht.
 Da hat sie nicht Brot und Salz,
 bunte Kühe,² Anspannpferde.
 Katja verkauft ihre seidenen
 Schuhe,
 Katja kauft (dafür) ein halbes
 Pfund Mehl;
 Katja verkauft ihre weißen
 Strümpfe,
 und kauft dafür eine saure Milch.

60. T. s. 46; Ü. a. 49. XIII.³

miš aštinik morja lanksa,
 ved nemiciš berikša,
 ačyl tumah morjasta kepiš,
 ačyl pišimi šon tuš.
 dumaš, arcik keži nemic
 ruzyš vyint čauma.
 mančat, mančat, kežej nemic,
 ruzyš viik a-čaumz.
 ved ruzyš lamo viiža,
 šonč lijat lamo žuve,⁴
 šon kavans kišin puljada,

Wir standen am Meere,
 an der deutschen Küste,
 kein Nebel erhob sich aus dem
 Meere,
 kein Regen kam.
 Der böse Deutsche gedachte
 die russische Macht zu schlagen.
 Du täuschst dich, böser Deut-
 scher,
 die russische Macht ist nicht
 zu schlagen.
 Groß ist die russische Macht,
 sie schlägt viele andere.
 Sie bewirtet mit steinernen
 Kugeln,

¹ = makšje Paasonen 614.

² неспой корова. Vgl. 62. 8.

³ Vgl. Nr. 55.

⁴ Fehlen hier zwei Zeilen?

a zakuskaks staliŭ ŝtyks.
[za]stykiš stalin, nili ugylca
i sosem pačkat liŭe.

aber zum Frühstück mit stählernen Bajonetten.
 Das Bajonett ist aus Stahl, mit vier Ecken,
 und es geht ganz durch dich hindurch.

61. T. s. 45; Ü. s. 49. XIV.¹

a sezjaka, sezjaka,
meks pulynit kuvaka?
od urjažum kazize,

orta slawas noldyze.

tetjam ŝjupac,
avam loccu,
mitja lelam jarmakuv.
jarmahynda bumaŝkat,
tejtirinda kurcaŝkat.
tejtirinda veto,
čjoranda kota.

Ach, Elster, Elster,
 warum ist dein Schwanz lang?
 Meine junge Schwägerin hat ihn (mir) geschenkt,
 hat die Pforte herrlich aufgelassen.²

Mein Vater ist reich,
 meine Mutter hat Milch,
 mein Bruder Mitja hat Geld.
 Sein Geld ist Papier,
 seine Töchter sind Hühnchen.
 Seine Töchter sind fünf,
 seine Söhne sechs.

62. T. s. 45; Ü. s. 49. XV.³

udumam saš, madimam saš,

tetjaŭ kuduv molimam saš,
avaŭ kuduv vasmusam saš.
molielič bu tetjaŭ kuduv,

vostaslič bu avaŭ kudu!
ali lavisa piži tjakam —

a-kilanks veđ sonda kadums.

Schlafen und mich hinlegen möchte ich,
 in das Haus des Vaters gehen,
 das Haus der Mutter finden.
 Könnte ich ins Haus des Vaters gehen,
 das Haus der Mutter finden!
 In der Wiege ist mein kleines Kind,
 nicht habe ich, wem ich es überlassen könnte.⁴

¹ Vgl. Nr. 47. Schachmatow S. 587 Nr. 74 f.

² *zopora et. čassy nyčnaja.* E. Bošhmo: na čassy.

³ Vgl. Nr. 37; Schachmatow 541 Nr. 53.

⁴ Vgl. 39. 4 d. Übers.

*kardaz jutksa kolmā rakšni¹ —
a-kinin syh ejokšni
potjastums.*

i-ta uli mazyj polam —

*a-kinin [tenda] čokšni tarka
acams.*

piži tjakant — marton sajza.

kolmo rakšatniū — nadijavsyh.²

mazyj polas — sonctjak ace.

pačkudiū mon tetjan kudov,

pačkudiū mon arau kuduv.

udumam saš, [tetan kuduv]

madimam saš,

mirdiū kuduv molimam saš.

mejš toh tujat, tejtir tjakam?

mejš aj-aštjat tetjat keca?

mon aktioliū nai(?) tetjan ketsa.

Im Hofe sind drei Kühe,³
nicht habe ich, von wem ich sie
früh melken lassen könnte.⁴

Auch habe ich einen hübschen
Gatten,

nicht habe ich, von wem ich
früh das Bett machen lassen
könnte.⁴

Das kleine Kind nehme ich
mit mir mit.

Die drei Kühe³ lasse ich
melken.

Der hübsche Gatte macht selbst
das Bett.

Ich gelangte ins Haus meines
Vaters,

ich gelangte ins Haus meiner
Mutter.

Schlafen und mich hinlegen
möchte ich,

in das Haus des Gatten-möchte
ich gehen.

Warum gehst du weg, mein
Töchterchen?

Warum bleibst du nicht bei
deinem Vater?

Ich möchte bei meinem Vater
bleiben.

¹ Siehe Nr. 59, S. 96, Anm. 2. Wiedemann kennt das Wort nicht, Budenz aber auch nur als „lō“ 232 z (107 z, Z. 1, 4).

² = надонъ E. Boehm. Vielleicht wäre besser das mordwinische Wort einzusetzen für das russische (*počja/tejn*).

³ три коровы, трех коровъ. Schachmatow 413 Nr. 5, 541 Nr. 53, Z. 4 hat пама „юмаъ, конъ“. In Nr. 59 ist aber auch *ejformae rakšama* mit поерпои коровы gegeben. Die Angaben widersprechen sich also scharf. Soll man an mordw. (f)ššmê Pford = finn. lehmä Kuh (Passonen Nr. 397) denken?

⁴ Vgl. 39 4 d. Übers.

toñ¹ uli piži tjakam,
moněh tesa tetja kuda,
a sonenda kuloñ kuda.

Du hast mein kleines Kind.²
Mir ist hier das Vaterhaus,
aber ihm das tote Haus.

63. T. s. 46; Ü. s. 50. XVI.

oj, bala, bala, paryniš bala;
udalaš bala sergij rungoča;³

O Bala, Bala, der schöne Bala;
Bala glückte es an Wuchs und
Gestalt;

eš udala bala sokamga izamga,

es glückte ihm nicht beim
Pflügen und Eggen.

lomat parnyt sokat izamat,

Die Leute rüsten Pflüge und
Eggen,

bala anukste skripkat strunat.

Bala macht fertig Geige und
Saiten.

lomat ližit pakejov sokamo,

Die Leute gehen aufs Feld
pflügen,

a bala lise, kišti, mory jutks.

aber Bala geht hinaus, tanzt
und spielt dazwischen.

sono skripkazo vergizoks urny,
vergizoks urny,

Seine Geige heult wie ein Wolf,

vesi alondo mik(?) modaš some.

ganz unter ihr bebt die Erde.⁴

kiza kuněkava lomat pult uskiť,

Mitten im Sommer führen die
Leute Garben.

a bala se-škauť se srunat krute.

aber in der Zeit spannt Bala
die Saiten.

a kona škane toczjura pėczyť,

Zu der Zeit, in der sie Weizen
dreschen,

bala se škauť srunando kosti.

in der Zeit trocknet Bala seine
Saiten.

64. T. s. 46; Ü. s. 50. XVII.

mejs dumazivit ton, saldatki?

Warum denkst du nach,
Soldatchen?

¹ Vgl. die Übers.

² у меня есть дѣтя; dann wäre noch zu lesen. Der Sinnzusammenhang scheint nicht ganz klar.

³ Vgl. 26. 3.

⁴ всѣ земли под ней дрожат.

<i>mest gorjunt ton činik čenik?</i>	Warum bist du traurig Tag und Nacht?
<i>eli melit molé injazoron slu- budont,</i>	Bist du überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,
<i>ili seridi ton vudja aigorot?</i>	oder ist krank dein schöner Hengst?
<i>ež moli melim injazoron slu- budont,</i>	Nicht bin ich überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,
<i>i a seridi mo(á vadrja) aigorum;</i>	und nicht ist krank mein schöner Hengst;
<i>vesila, paro, kodamo ulniš.</i>	heiter und schön ist er, wie er war.
<i>tolko aj-ašti son tarkasondo,</i>	Nur befindet er sich nicht an seinem Platze,
<i>pilkeuda šavi moda matuškant.</i>	sein Fuß schlägt Mütterchen Erde.
<i>mon tujan, moljan se jonksontiñ,</i>	Ich geh weg nach der Seite, ²
<i>koso erit tetjan, avan.</i>	wo leben Vater und Mutter.
<i>pačkudiñ mon se velintiñ,</i>	Ich gelangte in das Dorf,
<i>koso erit mon roditiliñ.</i>	wo leben meine Eltern.
<i>tozo ašti tušto kuda.</i>	Da steht das alte Hans.
<i>se tašto kudasonť tolne paly.</i>	Im alten Hanse brennt das Licht.
<i>tološ pali pazava ikile.</i>	Das Licht brennt vor dem Heiligenbild.
<i>elij¹ lampako pazavañ karšo</i>	Vor der ewigen Lampe(?) gegen- über dem Heiligenbild
<i>ozny syra babine, se vyri babas</i>	betete eine alte Fran. Die alte Fran
<i>mon rodnoč avam.</i>	ist meine liebe Mutter.

65. T. s. 46; Ü. s. 52. XVIII.³

Сяду я за столъ —
Да подумаю:

ozan mon stol' ekšis,
karmen dumamo,

¹ ?² s ty storony.

³ Der mordwinische Text ist die Übersetzung des bekannten Gedichtes von A. B. Козловъ, das hier nach dem Text in Bernakars Lesebuch gegeben ist. (Nachweis von E. Boehme.) Z. 6—8 stehen nach Z. 13. Sie sind hier nur vorgestellt, um die Art der Übersetzung deutlicher zu zeigen. Daß dies Stück bei den Ersä-Lauten volkstümlich ist, bezweifle ich. Gibt es eine Melodie dazu? Vgl. 66.

Какъ на свѣтѣ жить
 Одинокому?
 Нѣтъ у молодца
 Молодой жены,
 Нѣтъ у молодца
 Друга вѣрнаго,
 Золотой казны,
 Угла тёплаго.
 Бороны — сохи
 Коня — пахаря!
 Вмѣстѣ съ бѣдностью
 Дале мнѣ батюшка
 Лишь одинъ талзѣтъ —
 Силу кривую;
 Да и ту, кзѣтъ разѣ,
 Нужда горькая
 По чужимъ людѣмъ
 Всею истратила.
 Сяду я за столъ —
 Да подумаю:
 Какъ на свѣтѣ жить
 Одинокому.

*kođo teŭ erjama valdo ėi lankso
 veikiniŭta?
 ved moŭ uraŭ,
¹da iŭo uraŭ
 duai jalgam,
 saiz koezjam,
 piŭjaŭ kardazum,
 lembi ugołom,
 sokan izamon
 kildima alaŭam*

*ozan mon stolec jakšys
 i duman areja(n)
 ėi kukalman,
 kodanjan,¹ mone
 pingi jutavtums
 volnoj svet² lankso.*

Ich setze mich an den Tisch,
 fange an nachzudenken,
 wie man auf der Welt leben
 kann allein?
 Ich habe nicht,
 habe noch nicht
 denkenden Genossen
 oder genommene Gattin,
 umzäunten Hof,
 warmen Winkel,
 Pflüge und Eggen,

¹ L. kodaman.

² svet².

ein Pferd zum Anspannen.
 Ich setze mich an den Tisch
 und denke nach
 über mich,
 was ich für einer bin, (wie) mir
 (möglich ist) die Zeit vergehen zu lassen
 auf der freien Welt.

66. T. s. 46; Ü. s. 51. XVIII.¹

<i>mejš ton, avakaj, parsti tirimik?</i>	Warum hast du mich, Mütterchen, gut ernährt?
<i>mejš ton, kormakaj, vadrjaks čatstymik?²</i>	Warum mich als hübschen geboren?
<i>tolko ezit maks monen časija;</i>	Nur hast du mir kein Glück gegeben;
<i>maksyt ton monen vejki talan(?),</i>	gegeben hast du mir nur eine Gabe,
<i>lamo vijū, valnej.³ [to]šč [mon vesi] jumastaija</i>	viel Kraft und Wort (?). Die hab' ich ganz verschwendet,
<i>lomañ ked langa, lijañ robu-tana.</i>	bei fremden Leuten, auf Arbeit von anderen.

67. T. s. 46; Ü. s. 51. XIX.

<i>erin aštii mon počtovoj kardajsa,</i>	Ich befand mich im Posthof,
<i>sturtyñ kadyñ sur perčatkat mon stolanka,</i>	ich vergaß und ließ liegen meine Handschuhe auf dem Tisch,

¹ Dies Stück, das aber z. T. ganz glatt, z. T. mit geringen Änderungen in die mordwinische Metrik paßt, wirkt wie eine Umbildung der Kofcowschen Verse, die oben nicht übersetzt sind. Dem russischen Übersetzer des mordwinischen Stückes ist das aber nicht zum Bewußtsein gekommen: er übersetzt Z. 3—5 einfach: *только не для muß exactly: для ты muß только много чем и что все я по чужим работам израсходу,* wogegen der russische Übersetzer von Nr. 65 mindestens die ersten vier Zeilen des Kofcowschen Gedichtes fast richtig auführt, sonst aber vieles ausläßt.

² i. *čatstymik*.

³ Lesung zweifelhaft. = *valjen?* aus *valčen?* Diminutivbildung zu *val* 'Wort'?

ašy kedū i buma¹ zein (?),
vergakskist (?) synet vesi pareijū.
putyū kizi¹ žazyr snakuma.

sevik, sevik, mon večkuma
lomanim,
polučū mo(ū) šurinum keteta
šjorma.

²*moū šurinum šjormade tuž:*
večkumam moū vasuv,
oz avakaj, ton moū rodugjuim,

ton sodyku moū gorijuim,
moū gorinim vesimidi poks,
moū kadumim večkuma loma-
nim.

aus weißem Leder und Twist,
 oben waren sie ganz seiden(?).
 Ich steckte in die Tasche ein
 Stück Zucker.

IB, IB, mein Geliebter.

Ich bekam von meinem Schwa-
 ger einen Brief.

Mein Schwager brachte einen
 Brief:

Mein Liebster ist fern.

Ach Mutter, die mich geboren
 hat,

du kenne meinen Gram.

Mein Gram ist der allergrößte,
 mich hat mein Liebster ver-
 lassen.

68. T. s. 46; Ū. s. 51, XX.³

Солнце, всходит и заходит,
 а в тюрьмѣ моей темно,
 днем и ночью часовые
 стерегут мое око.
 Как хотите стерегите,
 я и так не убѣгу,
 мнѣ и хочется на волю,
 цѣнь порвать я не могу.
 Ох, вы цѣни, мои цѣни,
 Вы тюремные сторожа,
 Не порвать Вас, не порѣзать,
 плохо с Вами мнѣ жезить.

čiza lise i zore,
alnoū turmaxy
se šopuda. činik venik
karavlt karavlt moū valmam.
kuš koda tyū karavljada,
se revno, mun a orgyľjan,
monē kuš oxuta oljav,
kšnitnin sezime a maštan.
oz kšnit, tyū kšnit,
tyū tjurmaū karavlt,
a sezams tyū, a kerjams,
berjan tynk marto erjams.

¹ Zwischen *buma* und *kizi*, die die Zeilen schließen, steht ein *c*, dessen Zugehörigkeit mir unklar ist.

² Hier vor eine Klammer ([], deren Sinn mir dunkel. Vielleicht ist Z. 7 oder Z. 8 zu streichen?

³ Russisches Arrestantenlied. Text reine Übersetzung, eines Gedichtes von Maxim Gorki, aus dem Russischen.

Die Sonne geht auf und geht unter,
 aber in meinem Gefängnis
 ist es dunkel. Tag und Nacht
 bewachen Wächter mein Fenster.
 Wenn ihr mich auch bewacht,
 macht nichts, ich laufe nicht weg,
 wenn ich auch Lust in die Freiheit hätte,
 die Eisen kann ich nicht zerbrechen.
 Ach Eisen, ihr Eisen,
 ihr Gefängniswächter,
 nicht (kann ich) euch zerbrechen, nicht zerschlagen,
 schlimm ist's, mit euch zu leben.

Michail Nikiforovič Plotin.

69. T. s. 47; Ü. s. 48, X.¹

*tetam peč(k)š alaša,
 mone moks locaža.
 porniš, porniš, ez-pornive.*

tušš, mokšeš, uləjəva.

mokšeš tejteš kudoro,

*poteprjazo ušoso.
 molš, tuvo uskize,
 utom-alov uskize.*

Mein Vater schlachtete ein Pferd,
 mir gab er einen Knochen.

Ich nagte, nagte, er nagte sich
 nicht ab.

Ich ging auf die Mokša-
 Straße.

Das Mokša-Mädchen ist zu
 Hause.

Ihre Brustwarze ist draußen.

²Sie ging, ein Schwein biß sie,
 schleppte sie unter das Vorrats-
 haus.

70. T. s. 47; Ü. s. 48, XI.

*carin pašik lapaiš,
 sembe kijakš tapasy,
 a kištine moramo,*

tolko tabuš canony,

Des Zaren (Sohn) Pavel . . . (?)³
 tritt die ganze Diele,

nicht um zu tanzen und zu
 singen,

nur um die Herde zu hüten,

¹ Vgl. Nr. 31.

² подошла, свинья укусила, под амбара утащила.

³ Царский сын Павел ступаетъ.

*vazne meŭga jakama,
slednest esa tapamo.*

hinter den Kälbern herzugehen,
ihre Spuren zu betreten.¹

71. T. s. 47; Ü. s. 48. XII.²

*,kulan, tetkaj, kulan,
kormakaj,
kuluma ormaso, tetkaj, seridjan.¹*

„Ich sterbe, Väterchen, ich sterbe,
Ernährer,
an einer tödlichen Krankheit
bin ich krank.“¹

,ilja kulo, dočam oljona,

„Stirb nicht, mein Töchterchen
Elena,

*ilja juma, stiř tjakaizi.
sisem pakajat videž ejuroze;*

komm nicht um, meine Tochter.
Sieben Felder habe ich, mit
Korn besät;

*kona pakajat melezet tuje,
se-toñ ulize.¹
,vijeť vizeť, tetkaj, tapaso.*

welches Feld dir gefällt,
es soll dein sein.“¹
„Der starke Sturm, Väterchen,
soll es niederschlagen.

*,sjetaki kulan, tetkaj,
sjetaki juman, kormakaj.¹
,ilja kulo, dočam oljona,
ilja juma, stiř tjakaze.
sisem stadut moñ alašan;
kona, kov jakoš, melezet tuje,*

Dennoch sterb' ich, Väterchen,
dennoch komm ich um.“¹
„Stirb nicht, mein Töchterchen,
komm nicht um, meine Tochter.
Sieben Herden Pferde habe ich;
welches, wohin es geht, dir
gefällt,

*se-toñ uleza.¹
,vireť vergest, tetkaj, puvsiľis.*

es soll dein sein.“¹
„Die Wölfe des Waldes, Väter-
chen, sollen sie erwürgen.
Dennoch sterb' ich, Ernährer-
chen.“¹

vsetaki kulan, kormakaj.¹

„Stirb nicht, mein Töchterchen
Elena.

*sisem robotnikeñ moñ ulet;
kona melezet tuje, se-toñ uliza.¹*

Sieben Knechte habe ich;
welcher dir gefällt, er soll dein
sein.“¹

,pasiba, tetkaj, paro valozet.¹

„Dank, Väterchen, für dein
gutes Wort.“¹

¹ поелъхъмъ ѡпожри.

² Vgl. Schachmatow 448 Nr. 18; 555 Nr. 58.

ANHANG.

Zur Struktur der mordwinischen Melodien.

Von

N. Trubetzkoy,


wirkl. Mitglieder der Akad. der Wissensch.

Nachstehende Bemerkungen beziehen sich auf die in der Sammlung A. A. Šachmatovs („Mordovskij etnografičeskij Sbornik“, herausgegeben von der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg 1910) abgedruckten, vom mordwinischen Volksschullehrer R. F. Učajev im Dorfe Suchoj-Karabulak (mordw. Arčilon-vele) aufgezeichneten Melodien. Die Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches A. Šachmatovs. Bei den Liedern erzählenden (balladenartigen) Inhalts, die in A. Šachmatovs Sammlung numeriert sind, werden auch die Nummern angegeben. Bei den Liedern nicht rein erzählenden Inhalts, die auf einen bestimmten Anlaß oder zu einem bestimmten Zweck (Totenklage, Hochzeitslied usw.) gesungen werden, wird diese ihre Funktion angegeben. Unter „Märchenversen“ werden solche kleine Liedchen verstanden, die als das Lied einer handelnden Person in den Text eines Märchens eingeschaltet sind.

I.

Wir gruppieren die mordwinischen Melodien nach der Zahl der in ihnen vorkommenden Töne und nach dem Intervall zwischen dem tiefsten und höchsten dieser Töne.

I. Melodien aus einem Ton:

Wiegenlied [586] Märchenvers¹ [393] 

II. Melodien aus zwei Tönen:



A. Intervall — Halbton:

Tanzlied [245]  Tanzlieder [246, 247] Tanzlied [247] 

B. Intervall — ganzer Ton:

Frühlingsfeierlied [610] 

C. Intervall — Terz:

Märchenvers [310]² Märchenvers [335]³ Märchenvers [346]⁴ ¹ Im Märchen wird erzählt, wie ein Priester, der über einem Verstorbenen Gebete rezitieren mußte, die vorbereiteten Speisen auf dem Tische sah und aus Zerstreuung statt der Gebete die Namen der Speisen zu rezitieren anfing.² Ein Bär pocht an die Thür des Hauses, wo ein Kind allein geblieben ist, und bittet, ihn hereinzulassen, indem er dieses Liedchen singt.³ Eine Birke, die gefällt werden soll, ruft den Holzhauer an, er möge sie schonen.⁴ Ein Kind klagt.

III. Melodien aus drei Tönen:

A. Intervall — Terz: a) Die drei ersten Töne der Moll-Tonleiter.

Frühlingsfeierlied [605]

Märchenvers [338]¹

Wiegenlied [592]

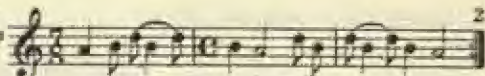


b) Die drei ersten Töne der Dur-Tonleiter.

Totenklage [611]



B. Intervall — Quart:

Lieder Nr. 63 [560],
Nr. 67 [570]

C. Intervall — Quint:

Weihnachtslied [602]



IV. Melodien aus vier Tönen:

A. Intervall — Quart:

a) Wiegenlied [588]

Märchenvers [393]²¹ Eine Taube singt.² So steht es bei Sachmatov. Der Rhythmus dürfte falsch wiedergegeben sein. $\frac{1}{4}$ -Takte kommen sonst in den Aufzeichnungen R. F. Učajeva nicht vor. Vielleicht darf man so korrigieren:³ Ein altes Weib tanzt und singt.

b) Wiegenlied [587]



Frühlingsfeierlied [608]



c) Wiegenlied [589]



d) Verbindung einer dreitönigen Melodie mit einer zweitönigen:

Weihnachtslied [601]



B. Intervall — Quint:

a) (Musical notation):



Lieder Nr. 57 [550],
Nr. 66 [568]



Lied Nr. 46 [521]



b) (Musical notation):



Weihnachtslied [602]



Frühlingsfeierlied [603]




Frühlingsfeierlied [609]



¹ Der Rhythmus ist kaum richtig wiederggegeben. Es handelt sich wahrscheinlich um $\frac{3}{4}$ -Takte.

c)  :Lied
Nr. 54 [543] 

Lied Nr. 55 [546]

Lied
Nr. 49 [531] d)  :Lied
Nr. 47 [527] Lied
Nr. 53 [541] Lied
Nr. 64 [562] Lied
Nr. 65 [564] e)  :Frühlingsfeierlied
[606] 

C. Intervall — Sext:

Lied
Nr. 61 [558] 

D. Intervall — Septime:

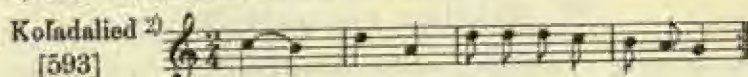
Lied
Nr. 71 [580] 

V. Melodien aus fünf Tönen:

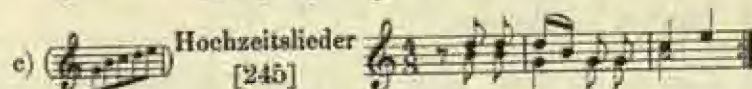
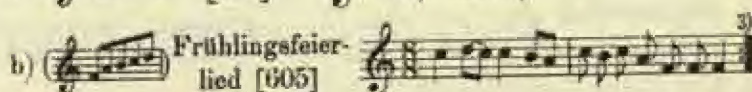
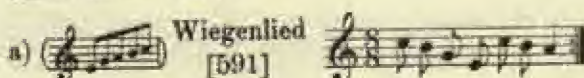
A. Intervall — Quint: a) Die ersten fünf Töne der Moll-Tonleiter.



b) Die ersten fünf Töne der Dur-Tonleiter.




B. Intervall — Sext:



¹ Der Ton A kommt in dieser Melodie nur einmal vor und spielt eine untergeordnete Rolle, so daß man diese Melodie als eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV B_d betrachten kann.

² Koladallieder werden zu Neujahr gesungen, wenn die Dorfjugend von Haus zu Haus wandert, die einzelnen Hauswirte lobpreist und dafür in jedem Hause bewirtet wird (ein alter slawischer Brauch, der merkwürdigerweise auch bei den Mordwinen besser bewahrt hat als bei ihren großrussischen Nachbarn des Gouvernements Saratow).

³ Streicht man aus dieser Melodie den Ton D, der nur einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so bekommt man eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV B_d.

f) (, d. i. anhemitonische Tonleiter):

Frühlingsfeierlied [607] 

C. Intervall — Septime:

Lied Nr. 70 
[578]

VI. Melodien aus sechs Tönen:

A. Intervall — Sext (die sechs ersten Töne der Dur-Tonleiter):

Lied Nr. 56 [549]



Hochzeitalied 
[249]

B. Intervall — Septime:


Lied Nr. 69 [576] 

C. Intervall — Oktav:

Lied Nr. 48 
[529]


VII. Melodien aus sieben Tönen:

Intervall — immer Oktav:

a) (, d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung
der dritten Stufe):


Lied Nr. 50 
[533], 52 [539]

Lied Nr. 51 
[535]

b) , d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der vierten Stufe):

Lied Nr. 59 [555]



c) , d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der siebenten Stufe):



Lied
Nr. 72 [581]



Tabellariache Zusammenstellung.

Die Zahl der Melodien	mit Interv. Prim	Sekund	Tern	Quart	Quint	Sext	Septime	Oktav	Gesamtzahl
Aus einem Ton	2								2
" zwei Tönen		4	3						7
" drei "			4	1	1				6
" vier "				6	13	1	1		21
" fünf "					2	6	1		9
" sechs "						2	1	1	4
" sieben "								4	4
Gesamtzahl	2	4	7	7	16	9	3	5	53

Bei dieser Statistik muß man aber auch die einzelnen Liedergattungen berücksichtigen, da gewisse melodische Typen an bestimmte Liedergattungen gebunden sind.

¹ Diese Melodie setzt sich aus zwei Melodien (zu je drei Takten) zusammen: die erste enthält vier Töne () , die zweite fünf (). Da der Ton G in der zweiten Melodie nur einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so darf man das ganze Lied als eine Zusammensetzung aus zwei Vier-Töne-Melodien betrachten.

Die nachstehende Tabelle gibt ein Bild der Verteilung einzelner Melodientypen nach den Liedergattungen:

Melodientypen Liedergattungen	aus Tönen													
	(Prim)	Interv. Halbton	Int. ganzer Ton	Interv. Ters	Interv. Ters	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Sext	Interv. Septimo	Interv. Quat	Interv. Sext	Interv. Septimo
Märchenverse (6)	1			3	1			1						
Tanzlieder (3)		3												
Wiegenlieder (6)	1				1			3		1				
Totenklagen (1)					1									
Frühlingsfeierl. (8)			1		1			1	3				2	
Weihnachtsl. (4)							1	1	1			1		
Hochzeitslied. (2)												1		1
Erzähl. Lieder (23)						1		9	1	1	1	1	2	1
Gesamtzahl	2	3	1	3	4	1	1	6	13	2	1	2	5	1

Aus dieser Tabelle ist ersichtlich, daß zwischen den verschiedenen Gattungen von Liedern ein ziemlich großer Unterschied besteht. Man kann zwei scharf abgegrenzte Gruppen unterscheiden: zu der einen gehören die Märchenverse, Tanzlieder, Wiegenlieder und Totenklagen, zu der anderen die Hochzeitslieder und die balladenartigen erzählenden Lieder. Eine Mittelstellung nehmen die Jahresfeierlieder (Weihnachtslieder und Frühlingsfeierlieder) ein. Musikalisch gehören sie zu keiner von den oben genannten Gruppen, ihrem Inhalte nach bilden sie aber ein Ganzes: es sind Spott- und Loblieder, in denen einzelne Hausherrn und ihre Familienangehörigen in scherzhafter Form besungen werden.

Die Lieder der ersten Gruppe (Märchenverse, Wiegenlieder, Tanzlieder, Totenklagen) zeichnen sich dadurch aus, daß ihre Melodien gewöhnlich nicht die Grenzen einer Quart überschreiten und höchstens aus vier Tönen bestehen. — Im

Gegenteil ist das Intervall zwischen dem tiefsten und dem höchsten Ton der Melodie aller erzählenden Lieder und Hochzeitslieder immer größer als eine Quart und enthält nicht weniger als vier Töne. — Was die Lieder der mittleren Gruppe (Frühlingslieder und Weihnachtslieder, inklusive Neujahrslieder) betrifft, so tragen ihre Melodien sehr oft denselben Charakter wie die der ersten Gruppe; in den Fällen, wo die Melodien solcher Lieder die Grenzen einer Quart überschreiten, ist es gewöhnlich nur der Schlußton, der aus den Grenzen der Quart herausfällt, während die übrige Melodie sich im Rahmen einer Quart (bzw. Terz oder Sekund) bewegt (vgl. oben unter IV Bb, IV Be, V A, V Bb, V Bf). Somit bildet diese Gruppe eine Mittelstufe zwischen der ersten und der zweiten.

II.

Die Metrik der mordwinischen Volkspoesie beruht auf Silbenzählung. Es gibt Versmaße mit einer, mit zwei und mit drei Cäsuren. Diese Versmaße sind:



mit einer Cäsur: 4 + 3; 4 + 4; 4 + 5; 5 + 3; 5 + 5;


mit zwei Cäsuren: 4 + 3 + 3; 4 + 4 + 3; 4 + 5 + 3; 4 + 3 + 5; 4 + 4 + 5; 4 + 5 + 5; 5 + 3 + 3; 5 + 4 + 3; 5 + 5 + 3; 5 + 3 + 5; 5 + 4 + 5; 5 + 5 + 5;

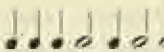
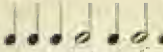



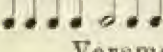
mit drei Cäsuren: 4 + 4 + 4 + 3 usw.

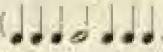

In den Liedern, die im Buche Sachmatovs mit Notenbeilagen abgedruckt sind, kommen folgende Versmaße vor:


4 + 3 in den Liedern Nr. 46, 47, 48, 49, 51, 71, in den Märchenversen [310], [335], [346], [393], in den Wiegenliedern [589], [591], in den Weihnachtsliedern [601], [602], im Frühlingsfeierlied [603], in allen Tanz- und Hochzeitsliedern, in der Totenklage und in den Koladaliedern. In den entsprechenden Melodien spiegelt sich dieses Versmaß so ab:

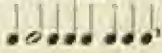
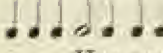
 (resp. ) — in allen Hochzeits-, Tanz-, Kolada- und Wiegenliedern, im Frühlingsfeierlied [603], im Weihnachtslied [602], in den Märchenversen [393^a], [393^b] und in dem erzählenden Liede Nr. 71;

 — in den Totenklagen;


 — Lied Nr. 46;  — Lied Nr. 47;  — Lied Nr. 48;  — Lied Nr. 51 und Weihnachtslied [601];  — Lied Nr. 49;  — Märchenverse [310], [335], [346].



Versmaß 4 + 4 — im Liede Nr. 53 () und im Wiegenliede [592] — .

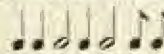

Versmaß 4 + 5 — in den Liedern Nr. 54, 55 (.

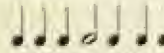
Versmaß 5 + 3 — in den Liedern Nr. 50, 52: 
.


Versmaß 5 + 5 — (in einem Frühlingsfeierliede, einem Märchenverse und elf erzählenden Liedern):

 — in den Frühlingsfeierliedern [606] und [607], in den Liedern Nr. 58, 59, 64, 65;

 — im Liede Nr. 60; 
— im Liede Nr. 61;


 — im Liede Nr. 67; 
— im Liede Nr. 63;


 — in den Liedern Nr. 57, 66;

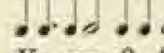
 — im Märchenverse [338];


 — im Liede Nr. 56.

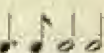
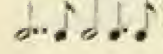
Versmaß 4 + 4 + 3 — in zwei Wiegenliedern, zwei Frühlingsfeierliedern und in einem erzählenden Liede:


 — in den Wiegenliedern [586], [588] und im Frühlingsfeierliede [602];


 — im Frühlingsfeierliede [605];

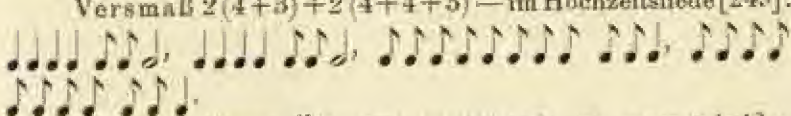
 — im Liede Nr. 68.

Versmaß 4 + 4 + 5 — nur im Liede Nr. 72: 
.

Versmaß 4 + 5 + 3 — nur im Liede Nr. 70: 
.

Versmaß $5 + 4 + 3$ — nur im Liede Nr. 69: 

Versmaß $4 + 4 + 4 + 3$ — in den Frühlingsfeierliedern [608] und [609]: 

Versmaß $2(4+3) + 2(4+4+3)$ — im Hochzeitsliede [249]: 

Wie aus dieser Übersicht ersichtlich ist, unterscheiden sich die Melodien der erzählenden Lieder auch in rhythmischer Hinsicht von den anderen Liedergattungen, indem sie kompliziertere rhythmische Schemen bevorzugen (besonders deutlich tritt dies bei den Versmaßen $4 + 3$, $4 + 4$ und $4 + 4 + 3$ hervor).

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE LIBRARY

OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO, ILL.

1892

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO, ILL.



Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 3. Abhandlung

Zur Lehre

von den

parataktischen Konjunktionen im Französischen

Von

Karl Ettmayer

winkl. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

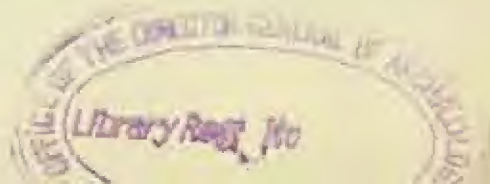
Vorgelegt in der Sitzung am 27. Oktober 1926.

1927

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



*Via verbi est, qua cognoscitur quantum valent:
valet autem tantum quantum audientem movere
potest.*
Augustinus.

I. Einführung.

1. Die schwierige Lehre von den Konjunktionen war seit jeher ein Stiefkind der modernen syntaktischen Forschung, und man könnte Lehrbücher nennen, in denen die Konjunktionen ganz oder fast ganz vergessen werden. Die römischen Grammatiker, von denen wir jene erprobte Sprachanalyse übernahmen, die wir Syntax nennen, wendeten ihnen die größte Aufmerksamkeit zu und unterschieden an ihnen, welche das Aneinanderketten von Redeteilen (also die eigentliche Syntax!) zu versinnlichen haben, fast einmütig drei Qualitäten: die *Potestas* (Priscian nennt sie auch *species*), die *Figura* und den *Ordo*. Erstere entspricht dem, was wir heute ‚syntaktische Funktion‘ nennen, die zweite der ‚Lautgestalt‘, die dritte der ‚Satzstellung‘ (vgl. etwa Lambert, *La grammaire latine selon les grammairiens latins*, Paris 1908, p. 176). Ohne Grund hat die moderne Syntax diesen grundlegenden Gedanken der Römer vernachlässigt und sich damit begnügt, die *Potestas* ungefähr gleichartiger Konjunktionen in beliebige Klassen zusammenzufassen, ohne dabei *Figura* und *Ordo* sonderlich zu berücksichtigen.

2. Und doch lehrt uns die *Figura*, daß ein und dieselbe Wortform oft ganz verschiedene *Potestates* ausüben, die gleiche *Potestas* aber oft sehr veränderlichen *Figuris* innewohnen kann. Ja sogar daß es eine *Potestas* ohne jede *Figura* gibt. Der *Ordo* aber zeigt nicht nur die Stellung der Konjunktionen zwischen den zu verbindenden Redeteilen an, sondern schließt auch (wie z. B. aus Probus C. Gramm. Lat. IV. p. 144, 22 hervorgeht) die Betonungsverhältnisse und damit auch den größeren oder geringeren Affektgehalt, der mit der Artikulation der Konjunktionen verbunden ist, in

sich.¹ Was die Potestas ohne Figura anlangt, so sind die konjunktionslosen Sätze (hypothetische Periode ohne *si*, Konzessivsätze, Objekt-, Finalsätze usw. ohne *quod*) zu bekannt, als daß ich Beispiele zitieren müßte. Aber über das Betonungsmoment ist bei den Konjunktionen noch nicht ausreichend gehandelt worden, und diesem Problem meine Aufmerksamkeit zuwendend, verfaßte ich vorliegende Untersuchungen.

3. In unsere heutige Ausdrucksweise übersetzt, würde ich sagen, bei jeder Konjunktion ist ihre Form, ihre Funktion und ihr Affektgehalt zu unterscheiden. Hingegen mangelt jeder Konjunktion (ebenso wie den Präpositionen und vielen Adverbien) dasjenige, was sonst jedes Wort als solches kennzeichnet: die Bedeutung. *Cependant* heißt nicht ‚dieses hängend‘, *puisque* nicht ‚hinter was‘, *quoique* nicht ‚was, was‘. Sie haben, wie schon Priscian (C. Gramm. lat. III, p. 114) sagt, ihre ursprünglichen Bedeutungen verloren und dieselben vollständig durch die Funktion ersetzt. Die Funktion ist aber eine Potestas, eine Energieia, aber keine Significatio, denn es fehlt der Gegenstand, die Vorstellung, ja selbst ein Begriff, der durch die Figura bezeichnet werden könnte.²

Es zeigt von einer gewissen Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit der modernen Auffassung, wenn sie dieses gute, alte System ignoriert, nicht ohne weit primitivere Anschauungen an ihre Stelle zu setzen. Priscian aber hebt in seinen grammatischen Analysen obiges Begriffskleeblatt jedesmal hervor, so oft er einer Konjunktion begegnet; und dies nicht etwa aus lederner Schulfuchserci, sondern weil die Alten sich dabei mehr dachten als die geistlose Drillmethode ihres Unterrichts erraten läßt.

4. Mit einem dem modernen Leben entnommenen Bilde würde ich sagen: wenn die Worte die Schienen darstellen,

¹ Vgl. z. B. den Unterschied zwischen: *Donec que s'était, commença-t-il, du temps des châteaux des nobles* (Tobler, VB. I, 63) gegenüber *viens donc ?* oder *ou as-tu donc été ?* hinsichtlich der Tonstärke des *donec*.

² Näheres über die diesbezüglichen Kontroversen im Altertum vgl. Steinhilber, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. II, p. 322.

auf denen die Gedanken der Hörenden dahingeleitet werden, so ist die Konjunktion ein Signal, auf welchen Wechsel der Zug nun rollen soll. Es bedarf hiezu nicht immer eines Wortes; ein Lächeln, ein Augenzwinkern, ein Heben oder Senken der Stimme, ein momentanes Innehalten oder Stocken, das alles kann als Konjunktion dienen. Denn alles Signalisieren ist Affektleben: darum das Fehlen der Bedeutung und unter Umständen selbst der Wortform. Es handelt sich nicht darum, ‚was‘ signalisiert wird, denn das ist immer wieder das nämliche: ‚der Gedanke wird fortgesetzt; eine conjunctio ist herzustellen.‘ Wenn man schon einer Konjunktion eine Bedeutung zuweisen wollte, so könnte es nur diese sein.¹ Nicht das ‚was‘ ist bei diesen Signalen von Belang — zum Unterschied von anderen wie ‚Baum‘, ‚grün‘, ‚laufen‘ —, sondern das ‚wie‘. Wie signalisiert wird, davon hängt die Einstellung des Hörenden ab. Daß die Gedankenkette fortgesetzt wird, ist an sich etwas zu Natürliches, als daß sie im Gespräche interessieren könnte. Aber wie der Gedanke sich weiterspinn, das ist die Potestas, die Funktion einer Konjunktion.

5. Dieses Wie zu erkennen und in Worten auszudrücken ist aber eine sehr schwierige Sache, denn es ist etwas Tatsächliches, nichts Gedachtes, nichts Begriffliches. Tatsachen aber vermögen wir mit Worten nur anzudeuten, nicht auszusprechen. Kann man etwa mit Worten beschreiben, wie ein Gesicht aussieht, so daß ein Zeichner es malen könnte? — Oder wie eine Kaskade über den Felsen rauscht? — Oder wie mein Denkprozeß verläuft? Wer fände die vielen Worte, um auch nur das kleinste Tatsächliche erschöpfend auszusprechen? Darum ist es vollkommen unmöglich, eine Funktion in Worten vollkommen wiederzugeben. Wir können nur eine dürftige Charakteristik durch das Aussprechen von Unterschieden anstreben, die allerdings begrifflich erfaßbar sind. Die Griechen hatten sich denn redlich darum bemüht. Dionysios unterschied 8 Klassen von Konjunktionen, andere brachten es auf 17, wie sie uns von Priscian nach

¹ Als Gegenstück zu den Konjunktionen könnte man auch Disjunktionen aufstellen, als welche im Deutschen z. B. dienen: *Genug! Schluß! Punktum! Basta! Streusand! Amen!*

griechischen Vorlagen aufgezählt werden, während die praktischeren Römer sich sonst in der Regel mit 5 Klassen begnügten, denen die heutigen Syntaktiker, soweit sie sich überhaupt darauf einlassen, meist mehr oder weniger, mit und ohne Verständnis, folgen. Ehe ich aber theoretisch untersuche, ob es Sache der modernen Forschung sein solle oder dürfe, möglichst detaillierte Unterscheidungen an den Funktionen vorzunehmen (worin wir die Alten um ein Vielfaches überbieten könnten), will ich zunächst aus dem syntaktischen Material, das uns das Französische bietet, die Rolle, welche *Potestas*, *Figura* und *Ordo* in der modernen Syntax zu spielen berufen sind, darlegen. Zunächst aber wende ich mich jenen Konjunktionen zu, welche wir traditionell die *copulativae*, die Griechen die *συνπλεκτικαί* nennen.

II. Altfranzösisch *et* und *si*.

6. Die Geschichte der kopulativen Verbindungen steht seit den ältesten sprachgeschichtlichen Zeiten unter dem Zeichen eines immer wieder sich wiederholenden Vorganges: ein affektiv nachdrückliches ‚und noch mehr‘, ‚und darüber hinaus‘, das dementsprechend kräftig hervorgehoben und stark betont wird, sinkt allmählich, durch übermäßigen Gebrauch, zu einer ganz nebensächlichen, völlig tonlosen Konjunktion herab, die schließlich eines affektischen Nachdruckes kaum mehr fähig erscheint. Neue Adverbien oder Interjektionen, Flickwörter, Objektoide usw. müssen, je nach Art der zu verknüpfenden Redeteile, die additionelle Funktion eines nachhaltigen ‚und noch mehr‘ übernehmen, bis auch sie den gleichen Weg wie ihre Vorgänger nehmen. Dies war im wesentlichen die Geschichte des lat. *et* (vgl. Brugmann, Kurzgef. Gramm. § 829), dies jene von afrz. *si* vor invertiertem Verb- und jene von neuprov. *ensi* (Mayer-Lübke, RGr. III, p. 246).

7. Daß lat. *et*, das bei den Klassikern mitunter noch starktonig sein konnte (wie etwa in Cic. 7 Verr. 16 *Et his tot criminibus testimoniisque convictus*) im Spätlatein, besonders in der Umgangssprache, ausschließlich tonlos gewesen sein muß, zeigt nicht nur das endgültige Absterben des obsolet gewordenen enklitischen *que*, sondern auch das

im Laufe des 3. bis 4. Jahrhunderts sich rasch vollziehende Vordringen von *etiam*, *sed*, *ita*, *aut*, *sive* nebst *quoque* und *vel* in die Sphäre von *et*, woneben die spärlichen *et*'s für *etiam* (so bei Gregor v. Tours und Ennodius) als Archaismen zu werten sind. Um so auffälliger stellt sich aber hiezu die Tatsache, daß im mittelalterlichen Westfrankreich afrz. *et* inklinationsfähig ist, woraus Rydberg (Gesch. des o. muet II, 564) erschloß, daß hier ein provinzielles vulgäres lat. *et* fortbestanden hätte, das zwar nicht starktonig, wohl aber nicht allen Eigentones bar war. Und daß auch in Ostfrankreich afrz. *et* nicht immer ganz tonlos war, zeigt eine infolge unserer Notlage leider noch immer ungedruckt gebliebene Wiener Dissertation von H. Weber über die Rhythmik des Chrestienschen Verses.

8. Diese Feststellungen werden durch den Umstand noch rätselhafter, daß mindestens in Ost- und Zentralfrankreich in einer bestimmten Gruppe kopulativer Satzverbindungen schon in vorliterarischer Zeit mittels des an sich viel tonstärkeren *sic* dieses an die Stelle von *et* getreten war. Wenn *et* Eigenton hatte, warum mußte dann *sic* eintreten? — Und wenn dies schon geschah, warum ging dieses *si* nicht den normalen Weg aller kopulativen Konjunktionen? Indem es etwa zunächst in stärkerem Affekte überhaupt die Herrschaft an sich gerissen hätte, um schließlich (wie es im Rumänischen tatsächlich geschah) *et* völlig zu verdrängen? Rydberg sucht diese Widersprüche trotz mancher Schwierigkeiten (frühzeitiges *se* für *si* bei Aucassin und Nicolette, frühzeitiges und häufiges *si* auch im Westen, u. zw. im Anglonormannischen, in den Q. L. d. R., Brandan, Adgar, Gaimar, Haveloc usw., sehr altes *et si* im Jonas und im Cumpoz) durch Annahme einer ziemlich komplizierten regionalen Entwicklung aufzulösen. Nun haben aber die neueren Arbeiten auf dem Gebiete des Gallolateins gezeigt, daß eine der Voraussetzungen Rydbergs offenbar nicht zutrifft.

9. Das lat. Adverb *sic*, das im wesentlichen eine Doppelfunktion — eine deiktische und eine resümierende — ausübte und regelmäßig nur in der ersten, nicht immer aber in der zweiten betont war, ist nicht, wie Rydberg meinte, direkt vom hinweisenden *sic sentin* zur Konjunktion geworden,

sondern scheint einen anderen Weg genommen zu haben. In der Peregrinatio (Löfstedt, Komm. p. 231), in der Lex salica (Schramm, p. 139), bei Avitus (Gölzer, p. 352) ist ein temporales *sic* = *tum* nachgewiesen, das, wie überall, so auch hier mit *ita* konkurrierend, tieftonig, nebst dem ebenfalls meist tieftonigen resümierenden *sic* oder *et sic* (als Einleitung des Nachsatzes einer hypothetischen Periode) offenbar die unmittelbare Quelle der frz. Konjunktionen gewesen sein muß. Ursprünglich — muß man sich denken — vor Präteritis gebraucht, hieß ein *sic dixit* soviel wie *tum dixit* und gelangte von hier aus infolge des afrz. Tempusgebrauches ins Präsens. Nur so wird es verständlich, warum afrz. *si* gerade an die Stellung unmittelbar vors Verb gebunden ist und blieb. Und in dieser seiner ältesten Verwendung in der hypothetischen Periode hat es sich auch am längsten zu erhalten vermocht: so bei Alain Chartier (vgl. Eder), Garnier (vgl. Prokop) und Rabelais, was wohl von einer gewissen Konsequenz in seiner funktionellen Verwendbarkeit Zeugnis ablegt. Dieses temporale, resp. resümierende *sic* war aber, wie bemerkt, immer tonachwach gewesen. Niemals wird gegen den Ausgang der lateinischen Sprachperiode hin ein *sic* gesetzt, wenn in nachdrücklicher Weise unser „und auch, zudem, überdies“ zum Ausdruck kommen sollten, wofür die Spätlateiner stets ihr *etiam*, *aut sed*, *sive vel* neben immer seltenerem einfachem *et* bereit haben.

10. Alle diese Konjunktionen waren noch im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. in voller Lebenskraft: Welche Umstände haben sie plötzlich dahingerafft, so daß sie nicht bloß hier, sondern auch in der ganzen Romania spurlos verschwanden? Nehmen wir an, sie hätten zur Zeit des Frankeneinfalles im Volksmunde noch gelebt — wie lauteten sie damals?

Es sind ihrer so viele, daß ich sie je nach ihren Tonverhältnissen in zwei Gruppen bringe:

*stärker betont

tonlos

1. rein kopulativ

**etsa* (= *etiam*)

**e(d)* (= *et*)

2. narrativ oppositiv (wovon später)

**se*, vor Vokalen *sed* (*sed*)

vel, *ve* (= *vel*, *ve*)

stärker betont

tonlos

3. dilemmatisch narrativ (ebenfalls später)

sive (= *sive*)*sen, an, aut* (= *sen, aut*)

4. Verbindungen, die mit den kopulativen verwandt sind und zur Verknüpfung eines folgenden Hauptsatzes mit einem vorausgehenden Nebensatze dienen:

a) in der temporalen und hypothetischen Periode

si (= *sic*)*eda* (= *ita*)**ed* (= *et*, Filastrius)*eda si* (= *ita sic* Peregrinatio)*e si* (= *et sic* Gregor)

b) in der konzessiven Periode

se(d) (= *sed*)*se(d)* (= *sed*)

c) in den Vergleichssätzen

si (= *sic*) deiktisch*si* und *eda* resümierend.*eda* (= *ita*) deiktisch

11. Die Zeit vom 6. bis zum 9. und 10. Jahrhundert ist ein sprachliches Dunkel, und wir haben sicher zu hoch gegriffen, wenn wir uns alle diese Konjunktionen bis in die Zeit der Straßburger Eide fortlebend denken. Die immer an der Sprache webende Analogie dürfte zunächst jene Konjunktionen ausgeschaltet haben, die durch ihre abweichende Lautform von der großen Masse abstachen wie *etsa* und *vel*, so daß bei ähnlichem Gebrauche eine größere Anzahl ähnlicher Lautgruppen übrig blieb, die alle beiläufig *e*, *ed*, *eda*, später *ede* oder *se*, *sed*, *sen*, *si*, *sive* klangen, während *an*, später *o*, wieder auf das ursprüngliche Gebiet des alternativen *lat, aut* zurückgedrängt wurde. Noch größer wäre diese lautliche Übereinstimmung, wenn wir annehmen wollen, neben *eda* hätte ein **ed* existiert, das sich zur vollen Form ähnlich verhielt wie *super* zu *supra* und viele andere Partikeln der Volkssprache, oder an eine Dekomposition von *sive* in *si-ve* (*ve* = oder) denken, die *sen* verdrängt hätte.¹ Aber es ist müßig, sich die Details einer fast vier Jahrhunderte wäh-

¹ Diese meine Vermutung schöpfe ich nicht aus der Entwicklung, die das frz. *si* genommen hat, wo die Frage ganz irrelevant bleibt, sondern aus dem Schicksale des *et* im Rumänischen.

renden Sprachperiode ausmalen zu wollen, von der wir so wenig Positives wissen. Diese Zusammenstellung sollte nur zeigen, daß nicht nur eine Entwicklungsreihe lat. *et* — afrz. *e* und *sic* — afrz. *si* bestanden hat, sondern daß diese frz. Konjunktionen aus vielen Quellen gespeist sein dürften, wie dies für frz. *que* und für gewisse Präpositionen schon seit geraumer Zeit erwiesen ist (vgl. E. Richter, *Ab im Romani-* schen).

12. Wir wären schon längst zu dieser Überzeugung gelangt, wenn wir uns mit den grammatischen Vorstellungen der Antike eingehender beschäftigt hätten.

Wären die Konjunktionen Ausdrücke des abstrahierenden Verstandes und würden sie Begriffe nach Art der Nomina und Verba wiedergeben, so würde jeder Potestas eine bestimmte Figura entsprechen. Es könnte wohl vorkommen, daß eine dieser Wortformen unterging und eine andere ihre Funktionen übernahm, aber im großen ganzen müßten sich die spätlateinischen Verhältnisse im Altfranzösischen fortsetzen. Weil aber die Konjunktionen keine Begriffe ausdrücken, sondern Affektwörter sind, sind auch Potestas und Figura in ihrem Bereiche von einander sozusagen unabhängig und ist darum ihre Geschichte anders geartet als die der Begriffswörter.

13. Diese sind ungleich beständiger als jene. Konstante Begriffe, wie Zahlen, Verwandtschaftsverhältnisse, alltägliche Gegenstände und Vorgänge im menschlichen Dasein, werden in den Sprachen in der Regel durch ziemlich konstante Wortzeichen wiedergegeben. Wenn diese sich im Laufe der Zeit ändern, so geschieht es entweder, weil sich auch solche Begriffe ändern können, resp. Modifikationen erleiden (*domus* und *mansio*, *equus* und *caballus*, *albus* und **blancus*), oder weil uns unser Affektleben zu neuen Ausdrücken drängt (das koseude *aieul* für *avus*, die depravierenden Ausdrücke für Mädchen, das familiäre *grandis* für das ethisch verblasende *magnus*). Hingegen pflegen Worte, bei denen der Affektausdruck im Vordergrunde steht, einem fortwährenden Wechsel ausgesetzt zu sein. Man beobachte nur die Geschichte jener Adjektiva, welche eine vom Volke mehr weniger affektivisch gewertete Eigenschaft kennzeichnen. Als gene-

rische, mehr verstandesmäßige Wörter sind allerdings auch sie ziemlich konstant: groß heißt und hieß in Frankreich immer *grand*, klein *petit*, schön *beau*, gut *bon*, reich *riche* usw. Sowie es sich aber nicht um Begriffsbestimmungen, sondern um das affektische Moment, das in ihnen enthalten ist, handelt, greift die Sprache immer wieder zu neuen Ausdrucksformen. Groß hieß im Neufranzösischen seit vier Jahrhunderten beiläufig chronologisch angeordnet: *colossal*, *gigantesque*, *pyramidal*, *monumental*, *énorme*, *immense*, *épaulant*, schließlich gar *foa* und *bête*. Für *beau* sagte man (und sagt man noch heute): *splendide*, *superbe*, *admirable*, *accompli*, *magnifique*, *divin*, *adorable*, *unique*, *incomparable*, *acharé*, *dernier cri*, *fashionable*.

14. Auf diesem Boden der Affektausdrücke wachsen auch die Konjunktionen auf. Wenn sie im Vergleiche zu den eben angeführten Beispielen verhältnismäßig beständig erscheinen, so erklärt sich das damit, daß der Affektgrad bei ihnen natürlich ein wesentlich geringerer ist. Doch eines macht sich in ihrer Entwicklungsgeschichte deutlich fühlbar: das Fehlen des Begriffs — der ‚Bedeutung‘ im eigentlichen Sinne. Damit geht auch das Bedürfnis nach einer konstanten Form verloren. Alles und jedes kann in der lebendigen Rede zur Konjunktion werden, und daher die unglaubliche Mannigfaltigkeit der Formengebung in dieser Richtung, die namentlich gewisse Sprachen (z. B. das Altgriechische) auszeichnet. Auch die lateinische Sprache verfügte fast über einen Reichtum gegenüber den romanischen Sprachen, er legt Zeugnis vom Bedürfnisse der Römer ab, ihre Mitteilung dem wechselnden Affektleben und seinen Emotionen möglichst anzupassen. Das Latein war eben eine hochentwickelte Sprache. Hingegen verarmt eine primitive Ausdrucksweise eines unentwickelten Denkens, das in seinen Emotionen und Affekten weniger wandelbar und weniger nuanciert ist und sich mehr auf die Mitteilung des Tatsächlichen beschränkt. Dies war die Sprache der Völkerwanderungszeit und unmittelbar nachher. Die feinen Unterschiede zwischen *egoque*, *et ego*, *ac ego*, *atque ego*, *ego quoque*, *vel ego*, *seu ego* der augustäischen Zeit waren schon bald später weniger und weniger beachtet, der Affektausdruck mehr und mehr

vernachlässigt worden. Oh, über die Poesielosigkeit der Römer, die das Affektleben auch in den Massen verarmen ließ!

So kam es, daß nach dem völligen Zusammenbruch des römischen Kulturgehäuses und dem darauf folgenden äußersten Niedergang die romanischen Idiome nur mehr ein *si* oder *se(d)* oder ein *e* oder *ed* zur Verfügung hatten, wenn sie etwas weiteres, noch nicht Gesagtes, aber zum Gesagten Wesentliches einzuleiten hatten, das aber nichts Überraschendes, nichts Kontrastierendes wäre.

13. In diesem *si* und *se* (ich halte mithin afrz. kopulatives *se* durchaus nicht für eine jüngere Ableitung aus *sic*, sondern für lateinisches Erbgut) steckt aber nicht bloß *sic*, sondern auch *sed*, in *e* nicht bloß *et*, sondern auch *ita*. Afrz. *e m fier* ist nicht *et me ferit*, sondern *ita me ferit* und daher ebenso inklinationsfähig wie *si*. Lat. *sed* blieb aber nur formell erhalten, funktionell wurde es von dem immer weiter um sich greifenden *magis* ersetzt, von dem die folgenden Abschnitte handeln werden. Solange *e* gleich *ita* gegenüber *e* = *et* durch die Betonung differenziert blieb, konnte sich auch *si* (*se*) halten; als jenes aber schließlich durch häufige Abnützung ebenso tonlos geworden war wie das aus lat. *et* entstandene *e*, ging auch *si* vermöge der alles nivellierenden Analogie unter. Dies war bezüglich *Figura* und *Ordo* von afrz. *et* aufzuklären.

III. Die aus *magis* entwickelten romanischen Konjunktionen.

16. Der Frage der *Potestas* hatten wir im vorigen Abschnitt unsere Aufmerksamkeit weniger zuwenden können. Diesmal steht sie im Vordergrund, denn wir gehen von einer *Figura* — frz. *mais* und Verwandtes — aus und fragen uns, welche Funktionen sie ausübte und wie sie dazu gelangte. Es waren deren, um vorerst bei *mais* zu bleiben, in afrz. Zeit ziemlich viele. Melander zählt in seiner schönen, aber leider auf das Französische zu sehr beschränkten Untersuchung: *Etude sur magis et les expressions adversatives dans les langues romanes* (Upsala 1916), einen achtfachen Gebrauch der

Konjunktion *mais* auf und hat dabei noch einige Varietäten übersehen, mit anderen verschmolzen und nicht genügend herausgearbeitet.

17. Im Latein war *magis* stets Adverb, trotzdem immer wieder versucht wurde, ein konjunktionales *magis* zu entdecken, und trotzdem es Plinius mit den Konjunktionen zusammengeworfen zu haben scheint. Mit E. Richter (Z. f. r. Ph. XXXII, 656 ff.) wollen wir an ihm eine dreifache adverbielle Funktion unterscheiden: eine rein elative (*magis* als Synonym zu *valde*), eine quantitativ-komparative und eine qualitativ-komparative. Darüber ist lat. *magis* nie hinausgekommen, trotz Hey (All. XIII, 204), Richter, Melander und ihren Fürsprechern. Alle bisher zutage geförderten Belege eines angeblichen 'sondern' oder 'aber', das im lat. *magis* manehmal stecken soll, halten einer unbefangenen Beurteilung nicht stand; *magis* heißt nur entweder richtig *magis*, oder es nähert sich dem *potius* oder wird in der Spätzeit wie ein *plūs* gebraucht. Varros *magis puto* (Mel. p. 24) ist nicht anders zu nehmen als das uralte *magis volo* (*malo*), ebenso das *magis times* bei Cass. und das *magis pauper* bei Minucius, wo jedesmal *magis* zum Verb. resp. Adjektiv gehört. Auch in dem von Hey herangezogenen Salluststellen ist *magis* zwar für *potius* gebraucht, bleibt aber (elliptisches) Adverb. Es besteht auch wenig Hoffnung, daß wirklich überzeugendes Material in dieser Hinsicht noch zutage kommen werde. Darum scheint es auf den ersten Augenblick aussichtslos, die große Lücke zwischen dem lat. *magis* und dem afrz. *mais* auszufüllen. Melander hat ganz recht, wenn er alle fünf verschiedenen Erklärungsversuche, mittels denen man die frz. Konjunktion aus dem lat. Adverb ableiten wollte, als Konjekturen bezeichnet, doch unrecht, wenn er meint, daß eine eingehendere Erforschung des Latein diese zu widerlegen oder zu bekräftigen berufen wäre. Wir können heute schon sagen, lat. *magis* war nie Konjunktion und seine Entwicklung zu einer solchen muß entweder im Romanischen oder außerhalb des Lateinisch-Romanischen zu suchen sein.

18. Im Romanischen stand man aber bisher immer vor der Schwierigkeit, daß die romanischen Konjunktionen *mai*, *ma*, *mais*, *mas* usw., die doch formell eine gemeinsame Her-

kunft aufweisen, auch funktionell, trotz mancher Abweichungen im Gebrauch — bald hier, bald dort —, dennoch so viel auffallende Übereinstimmungen zeigen, daß an ihrem ‚gemeinromanischen‘ Charakter kaum zu zweifeln ist. Gemeinromanisch hieß aber für die Romanisten immer fast so viel wie Vulgärlateinisch. Wie sollen sie aber vulgärlateinisch gewesen sein, wenn uns das Latein selbst alle Handhaben nimmt, sie dieser Sprachperiode irgendwie zuzuweisen? Sie müßten denn, nach Meyer-Lübkes Terminus, ‚einzelsprachlich‘ entwickelt worden sein, d. h. die Übereinstimmungen zwischen rum. *mai* ‚und‘ und prov. (e) *mais* in der gleichen Funktion, zwischen arum. *ma ky* und afrz. *mais que*, span. *mas que*, beruhten nicht darauf, daß schon die Römer des 4. Jahrhunderts ein allenthalben verbreitetes *magis* = ‚und‘ oder ‚wenn nur‘ gekannt hätten, sondern daß alle diese romanischen Idiome, auf dem gleichen Latein aufbauend, aber selbständig und ohne von einander zu wissen, *magis* in der gleichen Richtung syntaktisch fortbildeten. Es bedarf natürlich jedesmal der größten Umsicht und einer eingehenden Beweisführung, wenn man eine romanistische Erscheinung in dieser Weise erklären will, die für jeden Linguisten, der die unendliche Variabilität der Sprache und die endlosen Entwicklungsmöglichkeiten kennt, welche z. B. schon die romanischen Dialektbildungen bieten, immer bedenklich scheinen wird. Es sieht fast wie ein blinder Zufall aus, daß in diesem Meer von entwicklungsgeschichtlichen Divergenzen just diese eine Konjunktion bei Spaniern, Franzosen, Italienern und Rumänen aus dem gleichen Samenkorn sproßte und die gleichen Formen annahm, die nämlichen Dienste leistete! Aus diesem Grunde ist die vorliegende Untersuchung etwas langatmig geraten, da ich mich faktisch anheischig machen will, den Beweis für eine solche einzelsprachliche Entwicklung anzutreten.

19. Vorher möchte ich nur noch einen Blick auf die letzte der Möglichkeiten werfen. Könnte nicht diese gemeinromanische Konjunktion irgendwo außerhalb des Lateins wurzeln? In der Tat ist hier manches erwägenswert. Ich will nicht bei dem flüchtigen Hinweis Diezens (in seinem Etym. Wtb.) auf got. *mais* (unser ‚mehr‘) verweilen, das

weder im Gotischen noch sonst in einem germanischen Idiom, soviel ich wüßte, Ansätze zu einem entsprechenden konjunktionalen Gebrauch aufzuweisen hat. Allerdings stehen sich das lat. Adverb *magis* wie got. *mais* formell und funktionell außerordentlich nahe. Aber für unser Problem hieße das meines Erachtens, die Hindernisse mit dem einen Fuß vor den anderen schieben. Hingegen geben die Rumänen ernstlich zu denken. Sie, die sich unter allen Romanen unseres lat. Adverbs am allerwenigsten als Konjunktion bedienen, sind doch zweifach dazu gelangt. Die Donaurumänen gebrauchen es für ein verstärktes ‚und‘, ‚und auch‘, wozu sie, nach dem über die kopulativen Konjunktionen generell Gesagten, ganz leicht unabhängig von den Provinzialen gelangt sein können. Die Mazedorumänen aber sowie die Megleniten und die Istrorumänen kennen ein *ma* = ‚aber‘ und zusammengesetzt *ma că*, *ma să* ‚wenn‘ mit den Nebenformen *ama*, *amă*, nach Weigand auch selten *amă* (wenn kein Druckfehler!). Abgesehen vom letzteren stimmt nun dieses (*a*)*ma*, wie schon längst bekannt und viel erörtert, mit einer gleichlautenden Konjunktion im Albanischen, Serbischen, Bulgarischen, Griechischen, Türkischen und, wie ich glaube, auch Arabischen überein. G. Meyer ging vom Türkischen aus und hielt das einfache *ma* für italienischen Import, was jedoch unbedingt auszuschließen ist. Kretschmer, dem auch Meyer-Lübke zuzuneigen scheint, stellt agriech. *ἄρα* voran,¹ Jokl (mündlich) meint, auch der altillyrische Sprachschatz könnte allenfalls darin vertreten sein. Wir aber werden sehen, daß ein funktioneller Zusammenhang dieser arumunischen Konjunktion mit der sonstigen romanischen Entwicklung zweifellos vorliegt, obwohl das Vorschlags-*a* natürlich von irgend-einer der Nachbarsprachen herübergenommen sein muß. Aber Konjunktionen sind ja Affektwörter und fordern eine besondere etymologische Betrachtungsweise. Wie *et* und *ita*, so kann auch *magis* mit *ἄρα* und dieses wieder mit türk. *ama* in Mazedonien zusammengefloßen sein. So ist es gar nicht abzusehen, welche Rolle die vorromanischen Sprachen

¹ Ihm folgt auch neuestens Pasco in seinem Dict. etym. du Macédo-roumain.

hier etwa spielten oder wie sich andere, selbst lateinische Konjunktionen eingemengt haben können. In den neukeltischen Sprachen haben wir z. B. eine ganze Reihe konjunktionaler Ausdrücke, die in dieser oder jener Weise mit dem lat. Adverb zur Zeit der Romanisierung Galliens zur neuen rom. Konjunktion verschmolzen worden sein könnten. Wir dürfen nicht vergessen, daß *ma*, *mai* zu den primitivsten Lausilben der Kindersprache gehören, die zu affektivem Ausdruck besonders geeignet sind und sich interjektiv nur zu leicht einstellen können. Aber im Keltischen selbst ist die Geschichte dieser Konjunktionen so verworren, daß V. Henry in seinem Dict. étymol., p. 192, n. 3, verzweifelt ausruft: *Le dédale est inextricable*. Sich unter diesen Umständen über Formen und Funktionen angeblicher altgallischer Konjunktionen den Kopf zerbrechen zu wollen, wäre natürlich völlig müßig. Von den übrigen vorrömischen Hauptidiomen aber, wie Etruskisch, Iberisch, Ligurisch, wissen wir noch viel weniger als vom Gallischen.

20. Eine andere Spur könnte man in Italien weiter verfolgen. Kärgeleiche romanische Reste des lat. *immo*, das mit dem ital. *ma* so viele syntaktische Berührungspunkte besitzt, sind nicht bloß in log. *emmu*, sondern auch im Pogebiet und im Westladinischen nachweisbar. Hier bringt Carisch, Suppl. die veralteten Formen *imu*, *mu*, *muo* (mit *modo* lautlich unvereinbar) neben heutigem *mo* = aber, das selbst wieder der letzte Ausläufer des altoberital. *mo* = „aber“ ist, das in der alten Sprache mit *ma* wechselt. *Modo*, oberital. *mo* = „jetzt“ und Verwandtes, dem man gewöhnlich auch diese Konjunktion zuschreibt, ist als Etymon viel ungeeigneter als *immo*. Sollte hier nicht *immo* das *magis* zur Konjunktion gestempelt haben? Möglichkeiten gibt es eben viele, aber immerhin liegt über alledem ein so undurchdringliches Dunkel, daß selbst das geschärfte Auge nur vage Umrisse zu erkennen vermag. Ich will nicht ableugnen, daß die Möglichkeit besteht, daß andere lateinische Konjunktionen, speziell *immo*, und vielleicht auch Konjunktionen vorrömischer Idiome an der Entwicklung von *magis* zu dieser syntaktischen Funktion irgendwie mitgewirkt haben können, was bei der Natur dieser Wörter nicht wundern würde. Aber

nicht darauf kann es uns ankommen! Viel wichtiger ist für uns das greifbare *magis*, und da gilt es zu untersuchen, in welchem Ausmaße dieses an der Bildung dieser Affektwörter beteiligt gewesen sein kann.

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

21. Allen romanischen Sprachen gemeinsam ist ein dreifacher Gebrauch: 1. für ‚aber‘ oder ‚sondern‘ (fehlt nur bei den Donaurumänen!); 2. in Verbindung mit einer unmittelbar folgenden Relativpartikel in einschränkender oder bedingender Funktion; 3. in Verbindung mit unmittelbar vorausgehendem *no(n)* meist für ‚nur‘. Die kopulative Gebrauchsweise kann nicht im eigentlichen Sinne gemeinromanisch genannt werden, da sie im Französischen *mais* so gut wie ganz fehlt, in Spanien als *e mas* sehr selten auftritt (vgl. Spitzer, Z. f. r. Ph. 35, p. 214, untere Fußnote), ebenso im Italienischen, so daß eigentlich nur das Dakorumänische und das Provenzalische in Frage kommen (vgl. noch § 10). Über die einigermaßen zweifelhafte Figura bei den Südrumänen habe ich bereits gesprochen. Die wenigen Beispiele, die ich bei Weigand (Die Arumunen II) und Papahagi (Megleno-Romünii din Anal. Ac. Rom., S. II, Bd. XXV, S. Lit.) fand, zeigen einen ziemlich mannigfachen Gebrauch: (a) *ma că* steht nicht bloß für ‚wenn‘, ‚wenn aber‘, sondern auch für *cum* temporale: *ama lu duse tu guşo, armase moarto* (Weigand l. c. II, p. 266, 10 ‚sowie sie ihn [den Apfel] in die Kehle brachte, blieb sie tot‘). Bei den Megleniten ist einfaches *amă* auch in der Funktion von ‚denn‘ anwendbar: *Irighiū cupilaşu! un, amă un faş un cătîn* (Pap. p. 57, Nr. 58). In Italien fällt vor allem das nicht adversative, rein elative *ma* auf, das vor erstaunten oder unwilligen Fragen, Befehlen, affektischen Ausrufen (hier wie in allen westromanischen Sprachen) reichlich Anwendung findet (vgl. Vockeradt, Lehrb. d. ital. Spr. § 478, 8, § 264, 8 *Ma andate!*). *Ma seguimi oramai, ch  il gir mi piace* (Dante, Inf. XI, 162). *Ma bello! Ma gentile!*, sodann ähnlich wie unser ‚aber‘ und lat. *sed* zur Einführung eines neuen Gedankens oder Momentes in der Erzählung (narrativ-oppositiv), sodann das

korrigierende *ma* = ‚vielmehr‘, *potius* und jenes für ‚außer‘, *excepto*. Im Provenzalischen ist außer diesen und dem kopulativen *mais* der temporale Gebrauch für ‚seitdem‘ hervorzuheben, der in ein kausales ‚da, weil‘ übergehen kann. Auf der iberischen Halbinsel, d. i. im Katalanischen, Spanischen und Portugiesischen, deckt sich die Verwendbarkeit ziemlich genau mit dem Italienischen — nur in den Zusammensetzungen mit *que* und *non* spielen diese Idiome eine wichtige Sonderrolle, auf die ich noch zurückkomme. Die achtfache Funktion, die Melander dem nordfranzösischen *mais* nachweist, ist: 1. ‚aber‘; 2. ‚sondern‘ (beide gemeinromanisch); 3. = *potius*, korrigierend ‚vielmehr‘; 4. = *potius* und gleichzeitig steigernd ‚sogar‘; 5. = antithetisch steigernd als *non aculement* — *mais encore* (alle drei gemeinwestromanisch); 6. begründend ‚denn, weil‘ (provenzalisch-französisch); 7. *mais que* und Verwandtes für lat. *nisi*; 8. *mais* im Sinne von *excepto*.

22. Was die Figura betrifft, so bereitet ital. *ma* neben *mai* einige lautliche Schwierigkeiten, solange nicht *mai* als Konjunktion nachgewiesen ist. Es ist wahr, daß wir auch *po* neben *poi*, *no*, *vo* neben *noi*, *voi* haben. Aber das sind nur Nebenformen, die mit dem fakultativen *s*-Schwund im Vulgärlatein älterer Zeit zusammenhängen, denen sich das Adverb *ma* neben *mai* ebenbürtig anreihet. Auffällig bleibt doch, daß nur jenes, niemals dieses als Konjunktion fungiert, als hätte in Italien schon vor dem 4. Jahrhundert (in welches ich das endgültige Verstummen des ausl. *-s* verlege) nur tonloses *magi* bestanden, was doch unmöglich ist. Vielleicht ist hinter diesem *ma* eher die lat. Variante *mago* zu suchen, die E. Richter (Z. f. r. Ph. 32, p. 656, n. 1) im Aproz. und Afrz. nachwies, und die im Spätlatein eine starke Verbreitung besaß (so bei Solinus, Sidonius, Avitus in den Gloss. des Plac.). Auch aspan. *mass*, *mayes* führen uns auf eine Kompromißform **mages*, die sogar dem gewöhnlichen *mas* (so schon im Cid) neben katal. *mes* zugrunde liegen mag.

V. Die Funktionen.

23. Daß hier eine gemeinsame Entwicklungstendenz aller romanischen Sprachen vorliegt, kann nicht bezweifelt

werden. Darum muß auch der Anteil des Lateins, mag man außerhalb desselben auch Einflüsse annehmen, zum mindesten ein überwiegender; wenn nicht gar ausschließlicher gewesen sein. Aber keiner der bisherigen Erklärungsversuche ist, wie wir hörten, befriedigend. Diez kann sich mit seiner Annahme, daß in der häufigen Verbindung *sed magis*, nach dem Untergang von *sed*, *magis* in dessen Funktionen eingetreten sei, noch am ehesten auf eine kräftige lateinische Überlieferung stützen. *Sed* war infolge seiner Lautgestalt kopulativ empfunden worden (§ 15), so daß *sed magis* und *et magis* einander gleichwertig wurden. Woher nahm aber dann *magis* seine adversative Kraft? Es wirkte ja nur verstärkend, sowohl in adversativem als auch in kopulativem Sinne. Olédats glaubte darum, *magis* zunächst eine additionelle, resp. kopulative Funktion zuschreiben zu müssen, woraus sich die übrigen Verwendungsmöglichkeiten ergeben hätten. An sich ganz gut denkbar, scheitert seine Theorie an der tatsächlichen Rolle, die *magis* im Romanischen spielt, weshalb ihm auch allseits widersprochen wurde. Seitdem dann Hey (All. XIII, p. 204) auf ein scheinbar selbständiges, tatsächlich aber elliptisches *magis* = *potius* an drei Salluststellen hinwies,¹ blieb man unter dem Banne, *magis* müsse seinen Weg über die Bedeutung *potius* genommen haben, sei es, daß man mit der von Tobler her beeinflussten E. Richter eine im Dialog sich entwickelnde Attraktion annahm, sei es, daß man dem Adverb *magis* für *potius* im Assyndeton die Funktion ‚aber‘ zuerkannte, wie Melander. *Mais que* und *ne mais que* spielen in diesen neueren Aufstellungen eine entscheidende Rolle, da sie mit *potius* funktionell verwandt erschienen. Von dem Momente an, wo Tobler in diesem Suchen nach einer Lösung sozusagen die Führung übernahm, wurde aber ein doppelter methodischer Fehler begangen. Einmal suchte man im Sinne des großen Berliner Syntaktikers den Fall *magis* logisch aufzulösen. Man stieß sich am ‚logischen Fehler‘ des synonymen *mais que* und *ne mais que* und konstruierte logische Begriffstreihen einer Konjunktion, die doch gar kein Be-

¹ Die vierte, von Melander beigebrachte ist für den Fall völlig irrelevant.

griffswort ist. Und des weiteren blickte man wie hypnotisiert auf das Altfranzösische, warf kaum einen Seitenblick auf das Provenzalische und beachtete nicht, daß, wenn man schon das Rumänische aus dem Spiele lassen wollte, zum mindesten das ganze Westromanische hier ein geschlossenes Ganzes bildet, und daß eine Erklärung für afrz. *mais* nicht angeht, wenn sie nicht gleichzeitig dem Italienischen und Spanischen gerecht wird. Vor allem will ich mich daher den Funktionen unserer Konjunktionen zuwenden.

24. Es ist nicht leicht, sich die Funktion einer Konjunktion begrifflich vorzustellen, da wir auch aus Affekten, wie Lust, Unlust, Zorn, Freude usw., Begriffe abzuleiten gewohnt sind, die wir den tatsächlichen Affekten unterstehen. Und namentlich die Syntax als ausschließlich rationales Denksystem, das man als eine ‚Logik der Sprache‘ bezeichnen könnte, das der Stilistik als ‚Psychologie des Sprechens‘ gegenübersteht, wird nur zu leicht der Versuchung unterliegen, in ‚aber‘ oder ‚sondern‘ fest abgegrenzte Begriffe statt mannigfach variierender affektischer Erlebnisse zu erblicken. Der Syntaktiker ist eben genötigt, die Funktionen begrifflich zu unterscheiden und kann dies in zweifacher Weise tun. Entweder er belegt die Funktionen, unabhängig von den Partikeln, welche sie kennzeichnen sollen, mit Namen (wobei es natürlich darauf ankommt, daß dieselben richtig gewählt werden), oder aber eine Konjunktion wird durch eine andere ‚übersetzt‘, d. h. ihr gleichgestellt (wobei ebenso natürlich diese Gleichstellung nicht auf jede beliebige Gebrauchsweise der betreffenden Konjunktionen übertragen werden darf). Betreten wir den ersten Weg.

25. Wir pflegen heute *ma, mais, mas* usw. als adversative Konjunktionen zu bezeichnen, und ich selbst habe eben früher diesen grammatikalischen Terminus gebraucht, um verständlich zu sein. Wir glauben damit das Gegensätzliche, Antithetische, das diese Art von Konjunktionen einzuleiten pflegen, hervorheben zu müssen. Etwas Gegensätzliches liegt aber auch in ‚Tag und Nacht‘, ‚Groß und Klein‘, ‚Wasch mir den Pelz und mach mich nicht naß‘, *Balancez moi plutôt et me laissez rire* (Mol.), *Chassez le naturel, il revient au galop* (Destouches), *Il me faut du nouveau, n'en fût-il pas au*

monde (Laf.), *Il meurt connu de tous et ne se connaît pas* (Vauqu.), *si vis pacem, para bellum, summum jus, summa iniuria* usw., und doch wird niemand darin adversative Verbindungen erblicken, zumal sich in viele selbst gewaltsam kein ‚aber‘ oder ‚sondern‘ einfügen läßt. Auch gibt es gegensätzliche Konjunktionen, welche die meisten Syntaktiker von den adversativen trennen, wie *oder, entweder* — *oder, sei es* — *sei es*, und endlich solche, welche immer Gegensätze einleiten und heute von niemandem adversativ, sondern allgemein konzessiv genannt werden. Mithin leiten die ‚adversativen‘ Konjunktionen entweder nur eine bestimmte Art von Gegensätzlichkeit ein, oder aber ihr Wesen liegt gar nicht im Gegensätzlichen, sondern in etwas anderem.

26. Der einzige antike Gewährsmann, der von *coniunctionibus adversativis* spricht, ist Priscian, der als solche aufzählt: *tamen, quamquam, etsi, etiamsi, at*, wenn für *saltem* gebraucht, *sullem* selbst, *vel* in *si non vis ediscere vel intellegere* (also nicht für ‚oder‘), *aut* in *non factis debitum reddis aut verbis ago gratias* (ebenso), hingegen zählt er *at, ast, sed autem, vero* den kopulativen Konjunktionen bei. Leider ist das XVI. Buch der Priscianschen *Inst.* recht mangelhaft — mit offensichtlichen Lakunen und Widersprüchen behaftet, so daß eine lange Erörterung an seine Konjunktionslehre geknüpft werden müßte. Um so mehr, als die übrigen römischen Grammatiker mit ihren ganz abweichenden fünf Klassen *at* zu den kopulativen, *sed* zu den kausalen (nie, wie man denken könnte, zu den rationalen, d. h. ‚motivierenden‘!), *tamen, autem, quidem* nach Scaurus zu den *expletivae* rechnet, was nicht eine bestimmte *Potestas* als solche, sondern jede beliebige *p. sub specie* der Enklise anzeigt (*expletivae additae augent ornatum detractae nihil nocent*, Pomp.). Der *Terminus adversativ* für *sed, autem* ist mithin vom Standpunkte der Tradition aus falsch, hinsichtlich der Funktion aber, die dadurch gekennzeichnet werden soll, ungenau und verwirrend.¹ Aber was an seine Stelle setzen?

¹ Erst ganz spät, im Pseud. Asper (Gramm. Lat. V, p. 555) wird eine dritte Funktionsbezeichnung für *sed* (aber auch für *aut*?) angeführt,

27. Ebeling sagt einmal (Probl. d. rom. Synt., p. 12) vom Syntaktiker, er habe stets von dem auszugehen, was jedes Wort für sich bedeutet, d. h., wenn ein bedeutungstragendes Wort zur Konjunktion wird, muß die ursprüngliche Bedeutung der späteren Funktion nahegestanden haben. Vielleicht können wir auf diesem Wege das Wesen der sogenannten ‚adversativen‘ Funktion näher bestimmen. Wir können die diesem Zwecke dienlichen Partikeln in drei Gruppen teilen:

1. solche, die eine Trennung anzeigen: hiezu *sed*, gleichen Ursprungs mit dem trennenden Präfix *se*, vielleicht durch ein hinzutretendes *dum* (Lindray-Nohl, p. 690) verstärkt, ähnlich wie got. *sundrō*, unser *sondern*;

2. solche, welche eine Wiederholung kennzeichnen, wie lat. *autem*, *aut*, dtsh. *aber*;

3. jene, die ein ‚darüber hinaus‘ oder ein ‚wieder zurück‘ enthalten, wie lat. *at* mit seinen idg. Verwandten. Außer diesen gibt es natürlich noch viele Möglichkeiten. Dem lat. *tamen* lag ursprünglich wohl ein ‚ebenso‘ zugrunde, *verum* ist eine Interjektion der Beteuerung. Verhältnismäßig selten sind aber solche Grundwörter, die etwas ‚anderes, gegensätzliches‘ enthalten, wie griech. ἄλλᾶ, lat. *an*, dtsh. *hingegen* (?).

28. Ich lese daraus heraus, daß einerseits an eine Losrennung des nun zu Sagenden gedacht wird, eine *disjunctio*, was eine kommende Antithese andeuten kann, aber nicht muß, andererseits daß jene stark affektische Hinzufügung vorliegt, die bei etwas Neuem, Unerwartetem, Überraschendem nur zu begreiflich ist, die wir aber bereits als die Grundlage der kopulativen Funktion kennenlernten. Ist es nichts Neues, so ist es doch etwas bereits Gesagtes oder Bekanntes, an das neuerdings erinnert wird. Oder aber affektisch unterstrichene Zustimmung wird durch ein ‚ebenso‘ oder ein betuerndes ‚wahrlich‘ gefordert. Was also die ‚adversativen‘ Konjunktionen besonders kennzeichnet, ist vor allem der viel höhere Grad des Affektes selbst, der ein Herausheben oder Loslösen einer bestimmten Vorstellung oder eines Gedankens von dem bisher Gesagten verlangt. Daß dies in sehr hohem Maße bei Antithesen

dem eine *vis repetendi* zugeschrieben wird: [*vis*] *repetendi ut sed aut ad aliquid ut magis*. Dieses *ad aliquid* verstehe ich nicht. Sollte hier ein Zeugnis eines konjunkionalen *magis* vorliegen?

zutrifft, ist richtig, sie sind aber nicht das Wesentliche dabei, weshalb ich diese Funktion lieber eine *disjunctio* nenne, was sich zwar mit der antiken Terminologie nicht völlig deckt, ihr aber wesentlich näherkommt. Die affektiv starke Hinzufügung, das ‚und zudem‘, ‚und überdies‘, die eine *disjunctio* zwar enthalten kann, aber wieder nicht muß, nenne ich eine *augmentative* oder *elative* Funktion (letzteres namentlich bei Wiederholung von Bekanntem oder Erbeischung einer Zustimmung).

Diese beiden letztgenannten Funktionen sind nun wieder viel reiner affektiv als die Disjunktion, bei der, wie bei allem Löslösen, Herausheben, Unterscheiden psychischer Erlebnisse die Urteilskraft der Psyche, also die erkennende Tätigkeit mitbeteiligt ist. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre damit ihre affektische Stärke herabgesetzt.

29. Alle Affektwerte der Sprache unterliegen, wie wir hörten, der konstanten Entwertung. Und so sinken die Ausdrücke für Augmentation und Elation zu Partikeln herab, die eine fast affektlose Aneinanderreihung von Begriffen oder Sätzen beim Sprechen begleiten — es entstehen die tonlosen kopulativen Konjunktionen. Aber auch die Disjunktion kann mit geringem affektischen Aufwand erfolgen. Statt scharfer Gegensätze, die sich natürlich gegenseitig ausschließen, werden bloße Unterschiede konstatiert: die Logik nennt das eine kontradiktatorisch, das andere konträr, Tobler nennt *mais* in jenem Falle ersetzend, Meyer-Lübke gegensätzlich, und beide stellen ihm das ‚einschränkende‘ *mais* gegenüber. Ebenso unterscheidet Melander zwischen einem *sens excluant* und einem *sens modifiant*. Auch ich behalte den Ausdruck *disjunctiv* für das Kontradiktatorische vor — was man sonst disjunktiv nennt, bezeichne ich mit anderen als alternativ (lat. *aut*) oder dilemmatisch (lat. *sen-sen*) — das konträre betitle ich aber *oppositiv*.

30. Ich kann nicht dabei verweilen, daß alle diese konjunkionalen Funktionen sich bei den Adverbien wie auch bei den Präpositionen abermals einstellen, sondern beschränke mich auf die Feststellung, daß die Funktionen der Disjunktion, der Elation, resp. Augmentation mit ihren Abschwächungsformen, der Kopulation und Opposition, sowie mit

dem Sonderfall der Alternative, abgeschwächt Dilemma, im wesentlichen die parataktischen Funktionen erschöpfen, obwohl sie natürlich in mannigfacher Weise unterteilt werden können. Die Elation kann entweder an das Gefühl oder an den Willen oder an das Vermögen oder an die Überzeugung des Hörenden appellieren, wie aus den Bildungen und dem Gebrauch von dtsh. *lieber*, lat. *vel*, afrz. *sirians*, lat. *potius*, lat. *verum* hervorgeht. Es können auch die Begriffe der ‚Größe‘ und ‚Geringfügigkeit‘ auf den Affekt der Elation übertragen werden, wodurch Wörter, die ein ‚mehr‘ oder ‚minder‘, ein ‚vielmehr‘ usw., ausdrücken, in Usus kommen und der Funktion leicht einen komparativen Charakter geben können. Tritt die Disjunktion hinzu, so wird diese komparative Elation oder Augmentation zu einer Korrektur des Gesagten und wir erhalten korrigierende Konjunktionen. Handelt es sich um bloße Opposition, so sind der Variationen noch mehr: sie können einem Gedankengang eine neue Richtung geben (narrativ oppositiv) oder eine nur teilweise Opposition speziell kennzeichnen (konfinierend) usw. In diesem Bereiche also liegen jene psychischen Erlebnisse, die durch das parataktische *magis* im Romanischen angezeigt werden können. Insoweit es über diese Sphäre hinaus in die Hypotaxe eingreift, werden wir auch auf die betreffenden Funktionen zu sprechen kommen. Nur einen Fall will ich gleich herausgreifen, weil er mit dem sonstigen Gebrauche vielleicht in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht.

31. Melander übersetzt den bekannten Vers Alexis 130
mais lui ert tard quod il s'en fust tornez

mit einem ‚denn‘, während E. Richter darin ein bloßes elatives Adverb = *valde* erblickt. Ich würde zwar die Richtersche Deutung fast vorziehen, aber Melander kann schließlich recht haben, da ihm die zweite der beiden Stellen aus Barlaam und jene Ren. XXII, 651 rechtgeben können und im Prov. nicht bloß kausaler, sondern auch ein temporaler Gebrauch von *mais* wohl bekannt ist, die untereinander, wie gewöhnlich, zusammenhängen dürften. Der Ausgangspunkt dieses temporalen, resp. kausalkonklusiven *mais* ist aber allem Anscheine nach nicht das gewöhnliche elative oder vergleichende *magis*, sondern jenes gemeinromanische *magis*, das teilweise

schon in lat. Zeit rein temporale Funktionen übernommen hatte für: eine lange Frist, immer, nie, eine beliebige Zeit oder vergleichend immer länger, immerzu usw. Daraus konnte sich leicht ein ‚dann‘ wie auch ein ‚denn‘ ergeben. Aber hat das afrz. *mais* = ‚denn‘, ‚weil‘ wirklich diesen Weg genommen? Man lese mit lauter Stimme Barl. et Jos. V. 8516 (bei Mel. p. 114):

*Et quant li rois Tot et entent
A grant merveille l'esgarda;*

(ich als Süddeutscher hebe nun die Stimme):

*Ke il les femmes plus ama
Ke nule riens k'il pot veir;*

(nun senke ich die Stimme, wie bei einer Parenthese):

Mais nature ne pot mentir.

Das *mais* spreche ich tonlos und verstehe die Verse wie folgt:

Und da (temp.) der König ihn hört und versteht,
Mustert er ihn, überaus erstaunt, mit seinen Blicken,
Denn die Frauen liebt er als höchste Augenweide; —
Die Natur konnte er nämlich nicht verleugnen!

Der Satz ‚denn die Frauen‘, den ich mit der Stimme hervorhebe, ist der unmittelbare Grund des vorhergehenden — eine logische *Conclusio* in umgekehrter Reihenfolge seiner Glieder: ich nenne dies kausal-konklusiv. Das folgende *mais nature* ist aber kein Schluß, den ich unmittelbar ziehe, keine *conclusio*, sondern eine Erklärung (*motivatio*). Logisch ist zwar *conclusio* und *motivatio* dasselbe, nicht aber psychologisch, da der Vorgang offenbar ein ganz anderer ist.

Wenn ich dieses *mais* richtig verstehe, müßte es auch von den Altfranzosen tieftönig gesprochen worden sein, denn es war mehr resumierend als eigentlich kausierend. Wäre es ein konklusiv-kausierendes *mais*, wie es im Provenzalischen vorliegt, so müßte es, mindestens bei affektivem Erfassen des Sinnes der ganzen Stelle, einen ordentlichen Ton getragen haben; ich müßte dann den ganzen letzten Vers über die beiden vorhergehenden stimmlich verstärken.

‚Denn die Natur läßt sich nicht verleugnen.‘ Ein konklusives *mais* kann nur aus einem temporalen hervorgegangen sein, und wir müßten auch in Nordfrankreich einen ursprüng-

lichen Gebrauch von *mais* als temporale Konjunktion supponieren, ohne ihn belegen zu können. Ist es aber bloß erklärend, so dürfte es, wie alle parenthetischen Beifügungen, tieftönig gewesen sein und muß durchaus nicht aus einem temporalen *mais* hervorgegangen sein. Mir, als modernem Menschen, liegt diese Auffassung näher. Wer könnte aber bei so wenig Beispielen, die bisher bekannt wurden, eine Entscheidung fällen! Vielleicht habe ich auch Unrecht, denn an obiger Stelle überliefern zwei Hs. (P., M.) die *varia lectio*
car nature ne pot mentir

und *car* ist eher konklusiv. Aber diese Variante ist natürlich für die bessere Lesart mit *mais* nicht bindend.

VI. Starktoniges *mais* im Afrz.

32. Bei einer eingehenderen Untersuchung der Funktionen kommt es natürlich sehr stark auf die Erkenntnis der Betonungsverhältnisse an, denn die Rolle einer Konjunktion als Affektwort hängt ganz wesentlich vom Nachdruck ab, mit dem sie ausgestoßen wird. Ein scharfes, lautes *aber!* ist natürlich etwas ganz anderes als ein tonlos dem Satz eingefügtes. Jenes erhebt logischen Widerspruch, dieses spinnt den Redefaden fort. Ein fragend intoniertes hat nichts als die Form gemein mit einem mahnenden usw. So sehen wir *ordo* und *postestas* und diese wieder mit der *figura* als ein untrennbares Ganzes.

Wir können aus der Satzstellung und dann mit Hilfe der gebundenen Rede (Verschlüsse, Inklination) manches über die Tonstärke einer Konjunktion auch in älterer Zeit erschließen, wie uns wieder umgekehrt eine aus dem ganzen Zusammenhang richtig herausgefühlte *Potestas* die Möglichkeit gibt, die Tonstärke einer Konjunktion zu folgern. Auch die Häufigkeit des Vorkommens einer konjunktionalen Verbindung ist nicht außer acht zu lassen, da sie eine schwache Betonung wahrscheinlicher macht, während umgekehrt seltene Vorkommnisse uns leichter an eine affektischere Nachdrücklichkeit glauben lassen.

33. Da wollen wir zunächst einsetzen. In der älteren Zeit, vor der Entwicklung einer hochentwickelten Hofsprache

und einer kunstvollen Erzählungstechnik, ist frz. *mais* als Konjunktion nicht übermäßig viel gebraucht. Bis zu einem gewissen Grad kann dies aus der allgemeinen Konjunktionsarmut jener Zeit erklärt werden. Doch auch abgesehen davon, ist *mais* noch im Leodegar und der Clermonter Passion, den beiden einzigen längeren Texten von damals, ausgesprochen selten, nimmt dann im Alexis wesentlich zu (weniger im Roland). Philipp v. Thaon, der Archampdichter und andere steigern dann seinen Gebrauch ganz wesentlich, doch noch nicht so, daß man nicht manchmal zwei bis drei Seiten Text lesen könnte, ohne auf ein *mais* zu stoßen. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts steht es in voller Kraft und ist eines der gewöhnlichsten Bindeworte. In umgekehrter Richtung entwickelt sich seine Verwendbarkeit.

In Leodegar, Passion und Alexis finden wir *mais* zweimal disjunktiv (‚sondern‘) P. 263, Al. 51 e,
einmal korrigierend (‚vielmehr‘) L. 58,
viemal elativ (‚dennoch‘) P. 270, 337, Al. 42 a, 96 e,
dreimal exzeptiv (‚ausgenommen‘, ‚nur‘) P. 99, 386, Al. 8 b,
neunmal oppositiv (‚aber‘) P. 291, Al. 10 d, 23 e, 32 b,
35 d, 39 d, 65 b, 106 d, 116 e,
zweimal narrativ-oppositiv L. 113, Al. 17 d,
einmal parenthetisch kausal (— oder elativ? Al. 13 e),
zweimal (nicht weniger unsicher) temp. einmal = dann? P. 141; einmal = als Al. 43 c.

In der weiteren Entwicklung tritt das disjunktive und oppositive *mais* immer mehr hervor. Schon bei Chrestien weitaus vorherrschend, sind diese beiden an der Wende zum 13. Jahrhundert in manchen Texten, wie z. B. in der Bible des Guiot de Provins, fast allein herrschend. Wenn auch noch viel später, im ganzen 14., ja bis tief ins 15. Jahrhundert hinein, einzelne alte Gebrauchsweisen immer wieder auftauchen, so halte ich diese Vorkommnisse doch eher für literarische Reminiszenzen als für lebendiges Sprachgut.

Ich halte diese Art des Auftretens von *mais* im Altfranzösischen für ein deutliches Zeichen dafür, daß es sich erst nach der Völkerwanderung als Konjunktion zu entwickeln begann. Und daß im Süden oder jenseits der Alpen oder gar jenseits der Pyrenäen *magis* früher zur Konjunktion gewor-

den wäre, ist wenig glaubhaft — nach dem, was wir über *mais* und *ne mais* später erfahren werden, geradezu unwahrscheinlich.

34. Tatsächlich ist ja der Weg, den das Adverb zur Konjunktion nahm, noch fast greifbar nahe. Das alte elative Adverb im Sinne von *valde* ist in der älteren Zeit noch durchaus lebendig.

Je ne quit mais qu'en notre tens

En la terre de Cornouaille

Ait chevalier qui Tristran velle (Beroul v. 1470),

das genau einem *valde*, resp. *magis non puto* entspricht (vgl. Richter, l. c. p. 658). Wie nahe steht dieses einem *ne quit reire* — ich glaube sicherlich nicht —, also der rein elativen Funktion. Oder man betrachte den Vers

Alex fragm. v. 56:

Mais ab vertud de dies treys

que altre emfes de quatre mays.

das ist das rein lateinische komperative Adverb *magis*. Wir brauchen nur die Komparation in den Satz selbst zu verlegen, etwa als ein

mais ab vertud praignor que altre emfes . . .

und *mais* wird notwendig den Sinn einer betonennd elativen Konjunktion annehmen müssen; wahrlich, sicherlich hatte er usw.!

35. Nur eines muß meines Erachtens unbedingt der Fall gewesen sein: diese neu entstehende Konjunktion war auf alle Fälle zunächst hochtonig! In der erwähnten Tristanstelle ist dies aus der Satzstellung zu entnehmen. Zwischen *mais* und *que* ist hier offenbar eine Pause einzuschalten und *mais* mit *quit* zu verbinden, da ein *mais* keinen Sinn gäbe. Am Satzende aber ist *mais* natürlich hochtonig und übertönt den Akzent, der auf dem Verb liegt. Beroul hat wohl absichtlich diese Stellung gewählt. Ein späterer Dichter hätte gewiß *mais je ne cuit* gesagt.

Oder Richant v. 26:

O'est lecherie!

Mais il lor vient d'ancezserie.

Totes sevent de tracherie

comunement.

Man könnte hier an ein tonloses, erklärendes „nämlich“ denken. Aber v. 642 liest man eine Parallelstelle:

De ci a Bar n'en a son per

De lecherie,

Car il li vient d'ancestrie.

Das kann nicht „denn“ heißen, sondern muß das exklamative *car* „wahrlich“ sein, und so wird wohl obiges *mais*, wo ein „aber“ keinen rechten Sinn hätte, einem elativen *voire* am nächsten stehen.

36. Ich glaube in der Tat, daß der erste Schritt des Adverbs zur Konjunktion zu einer elativ betonernden Satzeinleitung geführt haben muß, die sich naturgemäß zunächst in Affektsätzen (als Fragen, Befehlen, Aufforderungen, Wünschen usw.) einstellen mußte und — wie es jede affektische Äußerung mit sich bringt — zunächst einen kräftigeren Akzent trugen. Mit dieser Annahme fällt auch jene Schwierigkeit, die Melander bezüglich der Ursprungsfrage in der französischen Betonung gefunden hatte. Melander sagt sich, *mais* übt keinerlei Einfluß auf die sonstige Wortstellung des folgenden Satzes aus. Wäre es noch in romanischer Zeit Adverb gewesen, so hätte es notwendig neben dem Verb seinen Platz gehabt. Da dem aber nicht so ist, muß seine Entstehung weit ins Latein zurückreichen, als man an die romanische Adverbstellung noch nicht gebunden war. Das wäre für Aussagesätze bis zu einem gewissen Grade richtig, nicht aber für Affektsätze.

37. In *mais dites moi!* ist *mais* auch in romanischer Zeit unmittelbar vor das Verb gestellt. Und sodann sind ja die von E. Richter aufgestellten romanischen Wortfolgen, wie sie selbst betont, nur Typen, die, namentlich in der Volkssprache, zwar alt, doch alles andere als Gesetzmäßigkeiten sind, wozu neben die lateinische Wortstellung lange fühlbar bleibt. Heißt es doch Al. 23 *e mais n'enconcurrent son vis...* Wäre das Verb nicht negiert, so könnte niemand entscheiden, ob *mais* hier Adverb oder Konjunktion ist. Gerade in Affektsätzen kommt das Adverb, wenn stark betont, leicht vor das invertierte Verb zu stehen, also an jene Stelle, welche die spätere Konjunktion einnimmt.

38. Daß sich von hier aus dann eine Lösung des Adverbs vom Verb entgegen der sonstigen Gepflogenheit erst

in romanischer Zeit vollzog, ist auch nicht so unmöglich. Einmal setzte ja schon im Spätlatein die Neigung zum pronominalen Subjektsausdruck ein, auch wenn gar kein Nachdruck darauf lag. Wenn wir nun Leodegar, Passion, Alexis und Roland daraufhin mustern, so finden wir überraschend oft das pronominale Subjekt, oder Objekt zwischen *mais* und das Verb tretend. Sie sowie die unbetonte Negation waren schon in der Frühzeit so stark in die Proklise getreten, daß das Adverb vor ihnen weichen mußte, daher: *mais n'enconurent* (Al. 23 d), *mais il ne set* (Al. 35 d), *mais il ne sevent* (Rol. 735), *mais ço ne set* (v. 3517), *mais il ad desturber* (Rol. 2548). Wenn das Subjekt zwischen *mais* und das Verb tritt, so ist es, abgesehen von L. 58, das zusammen mit P. 99, 386, R. 382 gesondert zu behandeln ist, immer das Personalpronomen (ausgenommen P. 141 und Rol. 332!). Es kann sich hier höchstens um die Frage handeln, warum im Falle derartiger proklitischer Wörter das Adverb nicht hinter das Verb trat. Es geschah allerdings in der Regel nicht — darum ist *mais* aber noch keine Konjunktion, denn bei anderen Adverbien tritt das gleiche ein: *bien lo nodrit* (L. 27), *fortment lo vant il acusand* (P. 203).

39. Ein weiteres trennendes Moment sind andere Adverbien, die gleichzeitig mit *mais*, oder von *mais* geradezu verstärkt und hervorgehoben, zum Verb treten. Auch dies ist in den älteren Zeiten häufig der Fall: *mais n'empro* (P. 337), *mais ne por hoc* (Al. 42a), *mais ne purquant* (R. 1743), *mais enavant* (L. 113). Gerade im letzten Fall gehört *mais* offenkundig zu *enavant* und nicht zum Verb, und so ist es mir wohl wahrscheinlich, daß die im Altfranzösischen noch fortwirkenden Adverbienhäufungen, die das Spätlatein ausgezeichnet hatten, eine wesentliche Rolle beim Übertritt zur Konjunktion spielten. In zwei Fällen, *magis quin* und *non magis*, reichen solche, die mit *magis* gebildet sind, tatsächlich ins Latein zurück.

40. Endlich haben die Funktionen des lateinischen Adverbs, die in viel höherem Grade adnominalen als adverbialen Gebrauch bewirkten, eine Loslösung vom Verb gewiß erleichtert, zumal der affektische Stil stark mit verblosen Sätzen operiert. Immerhin erübrigt noch eine beträchtliche Anzahl

von Fällen, in denen *mais* tatsächlich von den Romanen dadurch als Konjunktion gefühlt werden muß, daß sich ein Substantiv, sei es als Subjekt, sei es als Objekt mit oder ohne Präposition, sei es als Prädikatsnomen, zwischen das ursprüngliche Adverb und das Verbum eindrängt (man vgl. P. 141, Al. 43 c, 32 b, Rol. 463, 1521, 1997, 2100, 2159). Wenn wir diese Stellen ins Auge fassen, so handelt es sich dabei regelmäßig um jenen Satzteile, der dem *mais* unmittelbar folgt, welcher das an sich Neue, das Wichtige aussagt, auf das es vor allem ankommt, sei es hinsichtlich der Affektnote (*li felon, son pedre*), sei es erkenntnismäßig (*d'une chose*). Es liegt etwas vom Nachdruck einer Inversion auf diesen Redeteilen. Wie aber bei einer Inversion, die nicht an den Satzansfang gerückt wird und die noch ein Adverb vor sich nimmt? Das heißt offenbar soviel, als daß dieses *mais* mit zum invertierten Satzglied gehört — oder, mit andern Worten, ein Satz wie:

mais d'une chose / vus / sui jo / bien guarant

besteht aus vier Gliedern:

- einem Genitiv (Objekt des Gerunds),
- einem Dativ,
- einem Prädikat mit pronominalem Subjektsausdruck,
- einem Gerundialausdruck;

unter ihnen ist das hervorgehobene invertierte *d'une chose* ebenso durch das elative Adverb *mais* verstärkt wie *guarant* durch *bien*. *Mais* hätte sich mithin zunächst nicht auf den ganzen Satz, sondern nur auf den ihm zunächst stehenden Satzteile bezogen.

42. Ein Adverb kann allerdings eigentlich nicht zu einem Genitiv verstärkend hinzutreten. Bei elativen Adverbien ist dem aber doch so; vgl. *ce semble a mout de gens* (Froiss.). Das soll natürlich nicht besagen, daß das bekannte *assez de, beaucoup de, plus de, moins de, rien de* irgendwie historisch damit zusammenhinge. Sowohl zeitlich als prinzipiell besteht ein großer Unterschied, da *mais* nicht bloß einer genitivischen Bestimmung, sondern jedem beliebigen Satzglied vorangestellt werden kann: *mais a plus poveres* (Aleis), *mais enz el cors* (R. 2159), *mais en la teste* (R. 1997). Dieser kleine Exkurs sollte nur dartun, daß zu

allen Zeiten verstärkende Adverbien, die wir sonst nur bei Verben, Adjektiven u. dgl. zu finden gewohnt sind, auch mit reinen Substantiven verbunden werden können: Es ist genau der nämliche Vorgang, der *en en l' fou*, *in mezzo la piazza*, *loins de la ville* und viele andere Wendungen immer wieder schafft.

43. Auf Grund der älteren Vorkommnisse glaube ich mich daher berechtigt, einen dreifachen Weg für das elative Adverb *mais* (sowohl in positivem wie in vergleichendem Sinne) anzusetzen: als bekräftigendes Beteuerungsadverb unmittelbar vor dem invertierten Verb in Frage- und Affektsätzen, als Steigerungspartikel zu Adverbien; vgl. z. B. auch R. 1924 *mais tut seit fel*, wo *mais* ebensogut bloß zu *tut* (etwa im Sinne von „ganz und gar“); wie als Konjunktion zum ganzen Satz verstanden werden kann. Ähnlich z. B. Narziss V. 318: *mes onques mes*, das ganz gut eine der romanischen Reduplikationsformen des Adverbs (it. rum. *mai*, *mai*, sp. *mas y mas*) sein kann und nicht unbedingt in *mes* und *onques mes* zu trennen ist. Drittens zur Einleitung eines mit Nachdruck an die Spitze des Satzes gestellten Satzteiles. In diesem Falle (wie übrigens auch im vorübergehenden) nimmt *mais* eine Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion ein, es bezieht sich noch nicht auf den ganzen Satz, wie dies bei einer richtigen Konjunktion der Fall wäre, aber es ist doch kein richtiges Adverb mehr.

44. Aber alles das scheint an einem ganz wesentlichen Einwand zu scheitern: seit Tobler und Mussafia ist es ein romanistisches Axiom, daß *mais* und *et* im Romanischen immer tonlos sind. Ein elatives *mais* aber, das erst in romanischer Zeit zur Konjunktion wird, muß einen stärkeren Akzent getragen haben: man beachte nur, wie wir heute noch das tonloseste *sehr* in *sehr gut* oder *beaucoup* in *beaucoup plus* sofort hochtonig werden lassen, wenn wir eine tatsächliche Elation oder Augmentation damit ausdrücken wollen!

Rydberg, der einzige, welcher gegen diese allgemein anerkannte Tatsache Einwendungen erhob, wurde von mir selbst punkto *et* widerlegt, da ich das inklinationsfähige *et* einem alten *ita* zuweise. Und bezüglich des angeblich tonstärkeren *mais* hat Melander sehr einleuchtend auf Einflüsse von *ainz*

hingewiesen, die in späterer Zeit die Wortstellung nach *mais* beeinflußt haben dürften. Aber auch abgesehen davon kann Rydberg nicht recht haben. Er geht vom Tobler-Mussafia'schen Gesetze aus: in *mais les meine* (Adgar XL 89) ist *les* enklitisch, infolgedessen *mais* tonstark; in *mais lui ert tard* ist *lui* stärker betont — infolgedessen ist *mais* hier tieftönig! E. Richter setzt aber dieses *mais* = *valde* an und ich habe ihr früher, so gut es möglich ist, beigepflichtet, obwohl ich weiß, daß es dann, trotz folgendem *lui*, stark betont gewesen sein muß.

45. Ich halte das Tobler-Mussafia'sche Gesetz für vollkommen zutreffend, aber Rydberg legt etwas hinein, was darin nicht enthalten ist: nämlich einen alternierenden Rythmus, wie er z. B. von Sarau angenommen wird. Ich teile diese Ansicht nicht und kann in dieser Hinsicht nur auf meinen Aufsatz in der Luick-Festschrift verweisen. Tonhöhe und Tonstärke sind zwar nicht das gleiche und werden auch nicht bloß von den Norddeutschen, sondern auch von den Franzosen, ja allen Europäern überhaupt, in vielen wesentlichen Punkten streng auseinander gehalten. Sie haben aber sozusagen eine gemeinsame Grundlage, deren Exponenten sie sind, d. i. die Sprechenergie, die wieder ihrerseits von der Affektstärke abhängt, indem das musikalische Heben und Senken der Stimme immer in einem gesetzmäßigen (?) Verhältnis zur Tonstärke steht. Die Intonation weiß im Französischen nichts von einer Alternierung und kann auch in älterer Zeit höchstens von Wortgruppe zu Wortgruppe, resp. Leitton zu Leitton auf- und niedergeschwankt haben. Darum glaube ich auch an keinen alternierenden Silbenrythmus punkto Intensität. Für mich gibt es in affektischer Rede — und auf sie kommt es bei *mais* an — drei Möglichkeiten zu intonieren, die meines Erachtens in alten Zeiten ebenso vorhanden waren wie heute, denn sie sind rein physiologischer Natur. Entweder die Kadenz bewegt sich steigend zu einem affektischen Spannungsschluß, dann kann der Einsatztöne sehr tief liegen und das einleitende *mais* ist tonlos. Oder aber die bereits angesammelte Energie bricht gleich zu Anfang eruptiv hervor und entspannt sich während der Rede rasch: (Lösung) also Befehlston, auch Scheltton. Oder endlich die Kurve beginnt (wie z. B. heute in den südromanischen Sprachen und im Englischen) mit Spannung, senkt sich

während der Rede herab und endigt aber wieder mit gespannterem Schluß (gedämpfter Lösungston zwei). Bei starkem Affekte kann es sich aber um diese dritte Möglichkeit nicht handeln, sondern nur um erstens und zweitens. Die französischen Pronominalformen bieten uns um die Mittel, zwischen diesen Eventualitäten zu wählen. Ein

mais moi est vis qu'or lor empire

oder *mais lui est fait* usw. kann natürlich nicht mit tiefem Einsatz gesprochen werden, während ein *et dites moi* unbedingt auf Spannungsschluß ausging. Hingegen kann in *mais l'esponse* über die Tonstärke gar nichts ausgesagt werden; nur das eine steht fest, daß *mais* hier nicht tonlos (musikalisch gesprochen, mit Einsatztönen) einsetzte, sondern über diesen hinaus bereits zu einer gewissen Spannung gehoben worden sein muß. Das Tobler-Mussafia'sche Gesetz behandelt die Enklise, ich aber spreche von der Tonstärke, in welchem Sinne auch dieses Gesetz gewöhnlich gedeutet wird. Die Enklise hat aber mit der absoluten Tonstärke nichts zu tun, ihre Aussagen gelten nur der *relativen* Tonstärke. Auch im stärksten Affekt kommt das Enklitikon ebenso zur Geltung wie bei leisem Flüstern. Was ich aber von der entstehenden Konjunktion *mais* aussagte, war, daß es affektisch, d. h. absolut tonstark gebraucht wurde. Das hindert nicht, daß es relativ von den unmittelbar folgenden Silben kaum differenziert war. Im Gegenteil bestätigt obiges Gesetz meine Aufstellungen, denn ich sagte ja, daß *mais*, selbst tonstark, zunächst vor dem invertierten, also tonstarken Verb in Affektsätzen sowie vor affektisch verstärkten Adverbien und affektisch hervorgehobenen sonstigen Satzteilen gebraucht wurde, daß also *mais* und die nächste Silbe beide gleich oder fast gleich betont waren. Allerdings entnehmen wir noch etwas anderes daraus: daß die Affektsätze in jener Zeit offenbar mit starker Spannung einsetzten und nicht, wie vielfach heute, sich erst zu einem Spannungsschluß steigerten.

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

46. Wir könnten nunmehr, da wir den Weg vom Adverb zur Konjunktion nach Möglichkeit festgestellt haben, uns mit

diesen Ergebnissen begnügen. Denn daß affektische Wendungen sehr bald ihres Affektwertes beraubt werden können, und daß sie dadurch befähigt werden, auch in der gewöhnlichen Aussage ihren Platz zu finden und in um so reicherm Maße finden müssen, je weniger andere Ausdrucksmittel ihrer Art zur Verfügung stehen, bedarf keiner langen Beweisführung. Tatsächlich war der Platz, den *magis* nun einnahm, sozusagen vakant. *Sed* war, wie wir gesehen haben, aus rein morphologischen Gründen seiner Figura wegen mit *sic* zusammengeworfen worden und ist mit diesem unter die kopulativen Konjunktionen geraten. *Verum* und *autem* aber waren als nachgestellte Partikeln am Beginne der romanischen Entwicklungsperiode von vornherein dem Tode geweiht, denn alle Expletivae des Altertums sind in der Zeit des großen Rückganges konjunktionalen Ausdruckes untergegangen. Dasselbe gilt natürlich auch von *enim*, das in der Spätzeit als Ersatz dieser beiden zu fungieren begann, während wir über den Untergang von *nam* noch nichts Bestimmtes sagen können. Wahrscheinlich wurde diese vom 3. zum 5. Jahrhundert sehr lebendige Konjunktion, welche nicht bloß oppositiv (vgl. Löfstedt, Komm. p. 34), sondern nach Schmalz (Schmalz, Gramm. p. 504) auch in der Funktion von $\bar{\epsilon}\epsilon$ gebraucht wurde, ebenfalls den rein kopulativen Konjunktionen gleichgestellt. Es bestand also ein Bedürfnis nach Ausdrucksmitteln für einfache Opposition, dem im Spätlatein mitunter sogar *et* nachhelfen mußte. Das erklärt es uns, warum das mit dem Anbruch der neuen Ära eben erst zur Konjunktion werdende, affektisch stark hervorgehobene *magis* so rasch den Weg zum tonlosen Synonym von „aber“ fand, als das es, wie wir sahen, schon im Leodegar, der Passion und besonders im Alexis relativ am häufigsten belegt ist. Ich meine aber, daß eine solche summarische Aburteilung doch noch nicht den richtigen Einblick gewährt. Wir müssen uns zunächst noch für einen Augenblick mit dem stark betonten elativen *magis* beschäftigen.

47. Als ich dessen Weg zur Konjunktion verfolgte, war ich genötigt, neben dem aus gewohnten komparativen *magis*, das ich durchaus nicht ausschaltete, mit besonderem Nachdruck des selteneren, nicht komparativen Synonyms von *valde*

zu gedenken, auf das hingewiesen zu haben ein Verdienst E. Richters ist. Damit hat sich aber eine Verschiebung gegenüber den bisher geltenden Ansichten vollzogen, die ich noch näher motivieren muß. Denn E. Richter selbst, von ihren Vorgängern und Nachfolgern zu schweigen, hatte diesem nichtkomparativen *magis* nur eine Nebenrolle zugedacht, während ihm nach meinen Ausführungen fast die Hauptrolle zufallen mußte, da ein betauerndes, bekräftigendes *valde* jedenfalls häufiger zur Hervorhebung verbaler Vorgänge und einzelner Satzteile geeignet ist als eine auf ganz bestimmte Fälle beschränkte Partikel des Vergleiches. Da besteht nun eine Diskrepanz zwischen meiner Theorie und der tatsächlichen lateinischen Überlieferung, wo *magis* meist nur in komparativem Sinne gebraucht wird. Daß es auch in der eigentlichen Volkssprache vornehmlich komparativ gefühlt worden sein muß, ergibt sich aus seiner volkstümlichen Verwendung bei der Steigerung der Adjektiva. Andererseits aber fällt es doch auf, daß von den vielen Zusammensetzungen des vergleichenden *magis* mit Pronomina, die im Latein gang und gäbe waren (*eo magis, quo magis, tantum magis, quantum magis* usw.), die einen ganz untergingen, die anderen ein sehr kümmerliches Dasein im Romanischen, namentlich im Süden, fristen, während in jenen beiden festen Verbindungen, die *magis* wahrscheinlich schon im Lateinischen einging und die dann von den Romanen übernommen und weiter entwickelt wurden, nämlich in *magis quod*, resp. *quia* und *non magis* neben einem selteneren Komparativ ein weit häufigerer Positiv, resp. Elativ als ursprüngliche Funktion ersichtlich wird.

48. Dieses Rätsel klärt sich nun auf, wenn wir die Schicksale von *valde* ins Auge fassen, für das ja *magis* synonym wirken konnte. *Valde* war zunächst in nachklassischer Zeit trotz seines spärlichen Auftretens in der Literatur durchaus kein unvolkstümlicher Ausdruck (vgl. Petronius). Im Gegenteil wirkte es, wie bereits Wöflin erkannte, an der synthetischen, volkstümlichen Komparation kräftig mit und stand, neben manchen anderen Adverbien, bei der Superlativbildung zunächst in vorderster Reihe. Daß es dann später unterging, hatte es teilweise wohl eben dieser volkstümlichen Rolle zu danken. Die Komparation, die im Lateinischen

immer auf schwachen Füßen stand, woraus sich die fortwährende Ausschau der Autoren nach neuen steigernden Adverbien erklärt, hatte zu einer Verwischung zwischen Komparativ und Superlativ geführt. Affektische Superlative wurden in übertriebener Weise zu einfachen Positiven herabgedrückt und die durch die zunehmende Synthese immer seltener werdenden und daher immer wirksameren alten Komparative zu Superlativen gesteigert. Dasselbe geschah aber auch in der zusammengesetzten Komparation, die das alte *multum, longe, admodum, nimium, satis* als Steigerungspartikel mehr und mehr entwertet, wofür die Komparative *magis, potius* und *plus* an ihre Stelle traten, bis schließlich den Romanen aus der ganzen Fülle nur mehr *magis* und *plus* erübrigten, die als Superlative zu kennzeichnen der sich entwickelnde Artikel ein bequemes Ausdrucksmittel bot.

49. In diesem Zusammenhange ist die Annahme gestattet, daß die Verwendung von *magis* in der Adjektivsteigerung in zunehmendem Maße dieses als ein Synonym von *valde* der Volkssprache zum Bewußtsein brachte. *Magis* war am Beginne der romanischen Sprachperiode einfach eine Steigerungspartikel, sei es in komparativem, sei es in superlativem Sinne. Aus chronologischen Gründen dürfte es aber schwer fallen, diesen endgültigen Wandel in die Zeit vor das 6. Jahrhundert zu verlegen, obwohl er schon in lateinischer Zeit wesentlich vorbereitet war. Wieder ein Grund, die Entstehung der Konjunktion in die Zeit nach der Völkerwanderung zu verlegen.

50. Von einem tonlosen *mais* = ‚aber‘ können wir erst vom Alexis an reden, da der einzige ältere Beleg P. 291 uns noch nicht ermächtigt, dieses Stadium schon für das 10. Jahrhundert als typisches Vorkommnis anzusetzen. Da wir aber bemerkten, daß *mais* überhaupt als frz. Konjunktion in dieser ältesten Zeit eigentlich selten gebraucht wird, hält es schwer, an seine syntaktische Abnützung und affektische Entwertung zu glauben. Wie soll die in der Passion und im Leodegar so seltene Konjunktion ihre starke Affektnote verloren haben, so daß sie schon im Alexis meistens tonlos für ‚aber‘ gesetzt wird? Vier längere Texte aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die ich auf das hin durchgesehen habe,

bestätigen vollauf diese Tatsache: in Rolandslied, Karlsreise, der Chanson de Guillaume und Gaimars Chronik wird *mais* in der Überzahl der Fälle mit ‚aber‘ zu übersetzen sein. Und zwar findet es sich just vor sehr wenig markanten Gegensätzen, die als solche kaum gefühlt werden können, mit Vorliebe gebraucht, während wir schon durch Wehrmann wissen, daß es als disjunktives ‚sondern‘ damals weit seltener war.

51. Die häufigste Funktion ist die eines narrativen *sed*, so Ch. d. G. v. 1100:

*Es vus Guillelme al conseil assené
ot trente milie de chevaliers armés*

v. 1105:

Mais li païen nel pueent endurer

Logisch gesprochen, liegt ja eine gewisse Antithese zwischen *Guill.* und *païen* vor. Aber gewiß kam es dem Dichter nicht just auf den Unterschied zwischen diesen beiden an. Er wollte mit dem *mais* nur anzeigen, daß nun nicht mehr von Guillelme, sondern von etwas Neuem, u. zw. von seinen Gegnern die Rede sein wird, wie wir ja auch im Deutschen diesfalls ein enklitisches ‚Die Heiden aber‘ gebrauchen würden. Wie wenig es sich hier um wirkliche Antithesen (und Christen — Heiden wäre eine solche) handelt, wie sehr speziell das Neue, das Nichtfortsetzen des Bisherigen der Grund der Konjunktionssetzung ist, zeigen andere Stellen, wo auf *mais* überhaupt keine dingliche Vorstellung folgt, sondern ganz allgemein *une chose* gesagt wird.

v. 1372: *mais d'une chose al malement erré*

v. 1641: *mais d'une chose me puet fortment peser.*

Gerade in dieser Sphäre fallen schon im *Alexis* gewisse formelhafte Wendungen auf:

Str. 39: *Dreit a Tarson espeiret ariver
Mais ne pot estre: allora estot aler.*

Str. 106: *De lor tresor prenent l'or e l'argent
S'il font galer devant la poure gent,
Par ço cuident avoir descombement,
Mais ne pot estre: cil n'en rovent nient.*

Str. 116: *Ço peiset ela, mais altre ne pot estre.*

Formelhafte Wendungen sind natürlich der syntaktischen Abchwächung aber am allerstärksten ausgesetzt, und so kann man denn das zweimalige *mais ne pot estre* ganz gut mit einem kurzen „aber weit gefehlt“, das letzte mit unserem heutigen „aber es mußte sein!“ übersetzen.

Wir müssen uns leider mit relativ kurzen Texten zur Beurteilung jener fernen Zeiten begnügen, doch können wir, vom Bekannten auf Unbekanntes folgernd, annehmen, daß derartige formelhafte Wendungen die affektische Entwertung hervorgerufen haben. Gerade die im Alexis vorliegenden sind ja offenbar zunächst Ausrufe des Erstaunens, welche hier zur Fortführung der Erzählung benützt werden. So erklärt es sich, daß gerade in der schwächsten unter den disjunktiven Funktionen *mais* zunächst sein Glück machte.

52. Damit ist aber noch nicht erklärt, wie es, wenn auch seltener, ein tonloses „sondern“ vertreten kann. Hier liegt eine direkte Disjunktion, also bewußte Gegensätzlichkeit, vor. Und wenn auch hier tonlose Konjunktionen vielfach zur Verbindung der Gegensätze benützt worden sind (und auch heute werden), so beruht das doch gewiß auf dem häufigen Bedürfnis, eine negative Aussage durch ihr positives Korrelat zu ergänzen, ohne daß besondere Affektwerte damit verbunden wären.

53. Im Deutschen können wir solche abgeschwächte „sondern“ syntaktisch dann feststellen, wenn der negative und der positive Satz mit gleichem Subjekt konstruiert sind, woraus sich jener deutsche Sprachgebrauch ergibt, auf den u. a. Tobler, VB. III, 83, hinwies, wo wir ebensogut „aber“ wie „sondern“ für das frz. *mais* gebrauchen können.

Audigier v. 280:

*Griuberge n'ert pas riche d'or ne d'argent
mais ele avoit un pou de tenement*

Gaimar Anhang v. 110:

*Plusurs en pussez nomer
mes ne me quer plus travailler
mes de Wales parlerai,
de cels de la tus dirai*

‚aber von Wales‘ — ‚sondern von Wales‘. Die Verbindung mit ‚aber‘ ist eine lockerere, in jener mit ‚sondern‘ sind die Gegensätze als solche schärfer gefaßt, aber die Affektlosigkeit ist beidemale die nämliche — man könnte es eine affektlose Disjunktion nennen, die der narrativen Opposition fast gleichkommt. Dieses Hilfsmittel der Übersetzung in unsere Sprache, welche Opposition und Disjunktion durch verschiedene Konjunktionen auszudrücken pflegt, versagt aber, wenn das Subjekt wechselt.

Mule S. frein v. 411:

*Si fieri la mule et ele saut
 Sor la planche qui pas ne faut,
 Mes assez sorent arenoit
 Que la moitié du pié estoit
 Fors la planche, par de sor.
 N'est merveille s'il a peor.*

Hier müssen wir ‚aber‘ sagen, aber nur aus formellen Gründen. Hieße es (unter Mißachtung des Metrums)

*mes assez sorent de la moitié
 de son pié fors la planche estoit.*

so könnte anstandslos ‚sondern‘ eintreten. Daher scheint es mir, daß das dtseh. ‚aber‘ vielfach ebenfalls die Rolle einer affektlosen Disjunktion übernimmt.

54. Um aber zum frz. *mais* zurückzukehren, meine ich, daß es niemals zum Ausdruck dieses tonlosen ‚sondern‘ gelangt wäre, wenn es nicht von einem mächtigeren Konkurrenten in diese bescheidenere Stellung gedrängt worden wäre, nämlich von *ainz*.

Die Geschichte von *ainz* muß meines Erachtens weit in die lateinische Zeit zurückreichen, bis damals, als noch *potius* in voller Kraft stand und *magis* dessen Wirkungssphäre noch nicht ausschließlich für sich in Anspruch nehmen durfte. Seine von Meyer-Lübke, Et. Wtb. 494, befürwortete Ableitung aus dem Adverb *ante* + Vokal scheitert daran, daß, abgesehen von dem mehr literarischen und später untergegangenen *antea* (vgl. Löfst. p. 74), die mit Vokal anlautenden und mit *ante* zusammengesetzten Wörter, dessen *t* niemals palatalisieren (vgl. *ante-annum*, *ante-abnuere*, *ante-ocularis*). Das entspricht

auch durchaus der umgangslateinischen Behandlung vokalischer Kompositions-fugen im Satz wie im Wort.

Viel ansprechender wäre (wenigstens für das Französische) gerade in lautlicher Hinsicht die von E. Richter vorgeschlagene Anlehnung von *ante* an *pridie*, wobei man Beziehungen, eventuell dialektischer Natur, zwischen diesem **andie* und dem altlat. *antidea* herstellen könnte. Aber einerseits steht das stimmlose *s* in ital. *anzi* entgegen. Andererseits müßte von *pridie* natürlich ein zunächst rein temporales Adverb ausgehen, und wir Romanisten hätten unsere liebe Not, die konjunkionalen Funktionen daraus ableiten. Gerade diese Schwierigkeiten entfallen, wenn wir, von *potius* und *sotius* ausgehend, ein halb temporales, halb komparatives *antius* ansetzen. Diese volkstümliche Bildung wäre von Haus aus der gegebene Rivale für *magis* = *potius* und bliebe, im Gegensatz zu *magis*, auf die Sphäre des korrigierenden, stark elativen oder stark disjunktiven Gebrauches des alten *potius* beschränkt. Darum ist es immer stark betont und steht für ein unterstrichenes ‚sondern‘, ‚vielmehr‘, ‚sogar‘. Für *antius* führte vorerst kein Weg zur Tonlosigkeit, aber auch *magis* leistete lange Zeit Widerstand, da es noch lange in die altfranzösische Zeit hinein im gleichen Sinne und in gleicher Art belegt ist. Erst als das tonlose *mais* mehr und mehr um sich griff, konnte nur dieses, nicht aber das affektisch viel zu kräftige *ains* auch für affektlose Disjunktionen brauchbar erscheinen. Die Geschichte vom allmählichen Schwinden der Akzentkraft von *ains* und dem Aufgehen im generalisierten *mais* wäre ein eigenes Kapitel, das ich hier nicht zu schreiben brauche.

VIII. Altfranz. *mais que* und Verwandtes.

55. Ich habe im Verlaufe meiner Darstellung wiederholt auf den lateinischen Ursprung und den gemeinromanischen Charakter dieser so viel diskutierten afrz. Wendung bezugnehmen müssen und bin nun daran, die Begründung zu dieser meiner neuen Behauptung zu geben. Ich schließe mich hier der Auffassung E. Richters nicht an, welche, sich über die vorsichtigen Worte Toblers hinwegsetzend (vgl. VB. III, p. 84), fest überzeugt ist, (ne) *mais que* wäre eine Fortsetzung des

lat. (non) *magis* — *quam*. Trotz der Zfr. Ph. 32, p. 659, vorgebrachten lateinischen Belege für letzteres ist vor allem zu bedenken, daß das arum. *ma ky* (*ma cū*) als zweiten Bestandteil unbedingt *quod* enthält. Dementsprechend ist *quid* im ital. *ma chē* in Fragen und Ausrufen enthalten, wie das sizil. *mucchi!* — *mao-ci!* klar erweist, das sich in piem. *mak* auch funktionell bereits dem frz. *mais que* nähert.¹ Ich will mich nun bei der lautlichen Form des ital.-frz.-span. *que* für funktionelles *quam*, welche anderwärts Anstoß erregt hat, nicht aufhalten. (Dieses *que* ist natürlich analogisch an *quia*, *quem* usw. angelehnt, resp. auch das westrom. *que* ist aus vielen etymologischen Quellen gespeist, wie wir dies bei *et* gesehen hatten.) Ich möchte dies um so weniger tun, als bei den lateinischen Klassikern wie Cicero u. a. ein formelhaftes *magis est quod* — *quam* (im Sinne von *m. interest*) nachgewiesen ist (Beispiele bei Forcellini), das möglicherweise den Archetypus unserer Verbindung darstellt, der sich in der Folge sogar in zwei Formeln vereinfacht haben mag — ein *magis (est) quam* in komparativem Sinne — und ein rein relatives *magis (est) quod* ohne folgendes *quam*. Aber das alles sind Konjekturen! Die Hauptfrage ist: Hängen alle die eben zitierten Wendungen — und einige noch zu nennende — mit frz. *mais que* zusammen? Wenn dem so ist, muß das aussagende *quod*, resp. *quia* im Spätlatein gegenüber dem vergleichenden *quam* weit aus das Übergewicht gehabt haben. Und gerade diese Frage muß ich mit ja beantworten, denn unverkennbar sind alle romanischen Sprachen in dieser Hinsicht durch eine gemeinsame Form mit gemeinsamer Grundfunktion miteinander verbunden: überall birgt dieses lat. **magis quia* einen einschränkenden, bedingenden Sinn in sich.

56. In Italien hat es sich allerdings am wenigsten erhalten. Hier ist nur die von Salvioni in Oberitalien nachgewiesene Fügung, die als adverbial gebraachte Formel *masche*, *almesch* usw. (analog von *almanco* beeinflusst) zu finden ist, und das schon von Ascoli entdeckte piem. *mak* zu nennen. Die Funktion ist die eines ‚wenigstens‘ (also einschränkend).

¹ Irrtümlicherweise im Et. Wtb. 5228 unter den Formen für *non magis* angeführt.

In Spanien, wo *mas que* ebenfalls dialektisch zum Adverb werden kann, und in Frankreich ist seine Verwendung viel ausgedehnter. Echegaray sagt in seinem *Dict. general sub mas*: con la particula *que* suele equivaler a *aunque*. *Mas que nunca vuelvas, por mas que lllore*, aunque nunca vuelvas, aunque mucho lllore. Damit deckt sich auch Labernias Angabe (sub *mes*): ab la particula *que* s'usa com interjeccio per a denotar la indiferencia ab que's mira que succehesa o no alguna cosa; axi dihem: *F. ha marcat mes que no torne*. Die Grammatiken, auch jene von Haussen und die neue katalanische Syntax von Aufós Por, schweigen sich über die Konstruktion gründlich aus. Nur soviel ist zu erfahren, daß *por mas que* als *anticuado* gilt.

57. Eine flüchtige Durchsicht mehrerer Texte belehrte mich nun, daß das span. *mas que* — im Gegensatz zum Prov.-Frz. — noch nicht zu einer stehenden syntaktischen Fügung geworden ist, sondern daß *mas* und *que* in verschiedener Weise zusammengebracht werden können. Einem rein elativen *magis* am nächsten kommt ihre Verwendung in der *Infancia de Jesu-Christo* (Beilage der Zfr. Ph. Nr. 72), wo sie einfach betuernd und bekräftigend stehen. Josef wendet sich (p. 13 v. 15) an Rebecca, die eben vorher ermüdet rasten wollte, aber beim Erklingen von Tanzmusik plötzlich tanzlustig geworden ist.

*Mas que agora estas ligera
y no te duelen las palas*

„Und ob dir jetzt leicht ist und deine Füße dich nicht schmerzen!“

Ebenso p. 15:

*Jos. Ha Rebecca, que contenta,
menea esas castañetas
que hoy se junde la montaña.*

Reb. Mas que se junda

Jos. Pus echa . . .

„Und ob getanzt wird!“

Der Zusammenhang ist so klar, daß ich an meiner Übersetzung nicht zweifeln kann. Dieses *mas* ist nichts anderes

als unser wohlbekanntes relatives *magis* vor affektischen Ausrufen.

Im gleichen Sinne sagt Lope de Vega in *Las burlas veras* (ed. Millard-Rosenberg) v. 1297:

Mas que ¿pago yo la fiesta?

Ebenso heißt es im *Magico prodigioso* v. 1513:

*Mas ¿que hace nuestro ama allí
Tan suspenso?*

Oder v. 1252:

Mas ¿de que me aflijo tanto?

Oder wieder *Burlas veras* v. 572:

*Mas por que dar desengaños
a los que piden remedio?*

Mas und *que* sind mithin noch vollkommen selbständige Elemente und decken sich genau mit ital. *ma che* und entsprechen, genauer genommen, einem lat. *magis quid*, das in Aussagesätzen allerdings durch *magis quia* zu ersetzen ist. Der nächste Schritt amalgamiert bereits die beiden Elemente der Wendung und gibt ihnen gleichzeitig einen halb konzessiven Sinn.

So z. B. in Arturo Reyes *Romances Andaluces* p. 24:

*Si yo y a la mar de veces
Le he mandao á voz en grito
Que se vaya y que me deje
A solas con su vecino
¡Mas que ha de diese!*

Der Sinn ist ein affektisch abgedämpftes bedauerndes: „Aber was nützt alles reden!“ — „Mag man auch reden“ — „Obwohl man reden mag, nützt es nichts!“

Eine zweite Quelle dieses *mas que*, allerdings nur rein formell gesprochen, fließt aus dem vergleichenden *magis quam*, das im Spanischen häufiger anzutreffen ist als im Altfranzösischen oder Provenzalischen:

reluce mas que goma (Hita, p. 49, v. 266)
*tu vas luego a la iglesia por le decir tu raçon
masque por oyr la misa nin ganar de dios perdon*
(ebenda p. 69, v. 380)

*la piedra del corazon
mas que los diamantes fuerte* (Princip. const. ed.
Krenkel I, v. 775)

Auch dieses *mas que* verträgt, nach dem Versmaß zu schließen, keine stimmliche Loslösung eines stark betonten *más* von einem tonlosen *que*, sondern ist in einem akzentlos zu sprechen. Das gleiche gilt aber auch von folgender Stelle im *Romancero del Cid* (ed. Car. Michaelis), p. 220:

*Salid esta tarde al campo
que quiero ver si sufris
mas que os afrenten mil homes
que quedar muerto en la lid.*

Man könnte es leicht auflösen in ein *si sufris mas — que!* Der Sinn ist: „Mögen euch tausend Mann bekämpfen.“ Aber bei einiger Überlegung erkennt man den großen Unterschied dieser beiden *mas que*'s. Will man nämlich dieses *que* mit *quam* übersetzen, so stellt sich ein direkter Widersinn heraus. Martin Pelaez, um den es sich hier handelt, kann es doch nicht lieber erdulden, von 1000 Mann bekämpft zu werden, als tot im Felde zu bleiben! Es handelt sich darum, daß er lieber tot liegen bleibt als zu fliehen, was aber überhaupt unausgedrückt bleibt. Also genau das lat. *magis est quod* mit unterdrücktem folgenden *quam*-Satz. Heute scheint der Gebrauch hauptsächlich dialektisch zu sein, und ich finde ihn z. B. im Dialecto vulgar Salmantino des José de Lamano y Beneite (p. 533) und im Dial. Leones des Alonso Garrote (p. 202) angeführt.

58. In erster Linie muß es mithin *magis quia* sein, das diesem span. *mas que* als Unterlage diene und einen konzessiven Sinn annahm. Nun bilden die konzessive und die disjunktive Funktion miteinander sozusagen ein Paar, das sich nur darin zu unterscheiden scheint, daß erstere hypotaktisch-kausal, letztere aber parataktisch ist. In beiden aber handelt es sich darum, daß zwei an sich disjunkte Vorstellungen, resp. Begriffe usw. aneinandergereiht werden. In der Parataxe wird die erste negativ ausgesprochen und durch eine positive ersetzt. Daher muß die aufzuhebende voranstehen. Bei der

Hypotaxe wird das Nichtbestehen der einen Vorstellung nicht durch ihre Negierung, sondern durch die Aufhebung eines zu erwartenden Kausalverhältnisses zwischen beiden Vorstellungen festgestellt. Die Möglichkeit beider Annahmen besteht und wird ausgesprochen, aber die fehlende Kausalverbindung löst sie voneinander los. Daher bleibt die Reihenfolge der beiden Teilvorstellungen eine beliebige, da es freisteht, Ursache—Wirkung oder Wirkung—Ursache auszusprechen.

59. Der hypotaktische Charakter, wie er im Spanischen vorliegt, ist bei *mas que* zweifellos das Ältertümlichere, was sich aus dem *quia* ergibt. Das Provenzalische hat aber daraus eine Parataxe gemacht, offenbar nachdem einfaches *mas* sich als parataktische Konjunktion bereits eingelebt hatte. Indessen zeigt auch das Provenzalische noch Reste des allerältesten Gebrauchs in interjektiven Affektsätzen, so in dem bei Levy zitierten Beleg aus Raimb. de Vaqueiras:

Mas qu'ar sopra man sen folhors!

Gerade dieser Gebrauch erleichterte es sehr, das *que* in die Parataxe überzuleiten. „Es ist süß, wenn erzürnte Liebeseuleute sich wieder versöhnen“, singt P. Vidal — *mas que no volh* ... „ich aber will keine törichten Zerwürfnisse“. Ähnlich heißt es im Breviari v. 2512:

*Quar tol que Deus fay pauc pro
Senes dubte, fa per razo,
Mas la razo nois no sabem
Ni ges saber no la podem
Per nos, be certa ni pura;
Mas que prenem conjectura
Qels mals que tramet als malenz
Lor trameta per lor peccatz.*

Jedoch können wir die Vermutung hegen, daß er die Übel den Bösen schicke usw.⁴ Wie nahe steht ihm ein: „ob schon wir die Vermutung hegen können“.

Natürlich handelt es sich nur um die begleitende Affektnote, ob wir dieses *mas que* rein disjunktiv mit „sondern“ oder korrigierend mit „vielmehr“ übersetzen.

Brev.: [*Ni crezatz qu'en I hora Dieus*
Ame mais qu'en outra las cieus]

v. 735: *Mas que l'amor demostra may*
L'un'ora que l'autra no fay.

Ist die berichtigende oder ersetzende Vorstellung selbst keine positive Aussage, sondern eine bloße Annahme, so wird natürlich auch *mais que* durch ein bloß annehmendes ‚wenn nur‘, ‚sofern als‘, ‚wofern‘ wiederzugeben sein, also genau so wie das arum. *ma cā*, wofür Levy sub ‚pourvu‘ Beispiele bringt.

60. Das Nordfranzösische hängt nun wieder auf das innigste mit dem Provenzalischen zusammen, mit dem es teilweise übereinstimmt, das es aber auch teilweise weiterführt. Es ist mithin sozusagen die dritte Entwicklungsstufe. Auch hier natürliche Parataxe statt Hypotaxe, aber der Erstarungsprozeß der Wendung schreitet noch um einen weiteren Schritt vor, da *mais que* vorwiegend auf einen speziellen Fall der Disjunktion angewendet wird, nämlich jenen, wo im Vordersatz ein genereller Begriff negiert wird, was die Syntax als eximierende Negation bezeichnet: ‚nichts regt sich, nur‘, ‚kein Mensch spricht, nur‘. Die Beispiele bei Tobler, Melander, Brall (lt. *foris, foras* im Gallorom. Berl. Diss. 1918) zeigen, welche überwiegende Rolle seit der Clerm. Passion (v. 98) die eximierende Negation bei *mais que* spielt; vgl. etwa noch:

Mes entre eus n'eurent enfant
Mes qe une fille bele (Haveloc v. 207).
Ysengrin qui el ne demande
Mes que il tenir le (sc. la viande) peust
Baisse la teste (Ren. v. 548).
Ne espuseie ne seroit
Ne pur rei, ne pur homme
Mes le cil fust aire de Rome (Ypomed. v. 126).

Es kann sich die eximierende Negation natürlich auch in eine eximierende Behauptung umkehren:

Et si estoit tot entor elos
De quans piez aguz et gros
Et en chascun des piez avoit

— *Mes qu'en un seul, où il falloit,
Une teste de chevalier* (Mule s. frein v. 433).²

Es kann dem Dichter auch ein negativer Satz vorschweben, dem er die eximierende Berichtigung folgen läßt, obwohl er sich eben positiv ausgedrückt hatte. Tobler hätte hier von einer logischen Negation gesprochen — ich nenne es lieber ein eximierendes Anakoluth.

*Les cink en ad tué et occis
Li uns est echapez vifs
Mes qe le poign out coupé.*

Die Vorstellung *tué et occis* wirkt nach, das *echapez vifs* wandelt sich in ein vorschwebendes *non tuez ni occis*, dem *mes que* ganz korrekt folgen kann.

Hierher auch die von Melander aus den Königsbüchern angeführte Stelle:

A tant vissid li reis de Jerusalem od tute sa gient (gedacht wird nun: *n'i aveit mie gient a J.*) *mais que il i laissad XX de ses suignantes pur garder le palais.* (Vgl. auch das Zitat Thomas v. 1262.) Weniger sicher scheint mir:

*Ses mantalanz est trespassez
Mes que il li ait fait jurer
Que usw.* (Ren. v. 526)

wo man ein gedachtes *il n'est mes mantalanlêz mes que* supponieren müßte.

61. Wenn nämlich auch die eximierende Negation im Altfranzösischen zur herrschenden Konstruktion für *mais que* geworden ist, so ist sie doch noch nicht die einzige, denn es gibt immerhin Fälle, die sich nicht in eine eximierende Negation auflösen lassen. So nicht bloß Passion v. 385:

*Argent ne aur non i donet
Mas que, son sang et son carn,*

sondern auch Karlarcise v. 44:

Volonters la laissast, mais qe muer non oserd

² Hierher vielleicht insoderne auch Erek 1562, *Les peres est frans et cortois mesque d'avoir a petit pais.* als es gleichbedeutend mit *n'a mie* verstanden werden kann.

(betuernd = *valds*); fast könnte man an ein erklärendes, nämlich' (= *mais*) denken oder das *que* vielleicht gar kausal deuten, das durch *mais* verstärkt wäre. Dann wäre K. 44 natürlich als Zufallsbildung aus dem Bereiche der eigentlichen Konjunktion *mes que* zu streichen, ähnlich wie die verschiedenen Vorkommnisse von *mais que* = *magis quam* oder Cliges 3292:

Et ce meisme nos relo

Que ja ne sache dont il vint,

Mes que (sondern daß) *par aventure vint.*

Sonst findet sich *mais que* hauptsächlich dann, wenn ihm keine Aussage, sondern eine bloße Annahme folgt — also vor Konjunktiv (vgl. Melander p. 127 die Beispiele: Gir v. Rouss. 75, Mon. Guill. II 163, Raoul de Cambrai 6867, 8651, Brut 2388). Auch Chrestien liebt ein solches *mais que* sehr.

Erek 5036: *Mar fust feite ceste anvaie*

Mes que mes sire fust haitiez.

Erek 6204: *Et anquerroit, s'il pooit estre*

Qu'ele del sien li redeüst

Mes que trop ne li dessüst.

usw. (vgl. Kristian-Wörterbuch). Auch die zwei Beispiele in Aucass. und Nicol. gehören hierher. Wir sind durch nichts genötigt, in diesem *mais que* jedesmal das Synonym eines exkludierenden *fors* („außer daß“, „nur“) zu sehen. Das prov. *mas que* mit Konjunktiv = *pourvu* ist genau das nämliche. Und da sich die eximierende, resp. exkludierende Funktion erst aus der reinen Disjunktion entwickelt hat, brauchen wir sie nicht in Stellen hineinzutragen, wo sie nicht verbürgt ist.

Und daß wir überhaupt besser daran tun, afrz. *mais que* außerhalb der eximierenden Negation ebenso wie im Altprovenzalischen aufzufassen, statt uns auf das dtische „nur“ zu steifen, mögen folgende Stellen zeigen:

Mort Aym. v. 759:

Aymeris monte mes que (aber) *poine i ot grant*

Ile v. 400: *Li XX chevalier bien se tinrent*

Mes que (aber) *li c qui sor ex vinrent*

Lor i firent trop grant moleste.

In beiden Fällen ist der ursprüngliche konzessive Sinn noch ungemein naheliegend (vgl. Kristian-Wtb. sub *mais* = obschon, trotzdem). Sogar die allerälteste Gebrauchsweise vor Affektsätzen ist noch zu finden, was den spanischen Brauch noch näher rückt:

Ypom. 671: *Mes qe chaud? Mult par estoit sage,*

Mon Guill. II, 145: *Mais que mi frere m'ont tol mon sen tolu!*

Ruteb. I, p. 15 Z. 4: *Mes que ce vaul, quant c'est ja fel?*

Aber unsere Syntaktiker sind überzeugt, daß *mais que* soviel wie *fors* bedeute und suchen dieses nun überall hineinzuinterpretieren. Aus diesem Grunde glaubt man auch seit Tobler allgemein, im Altfranzösischen wäre *mais que* mit einfachem *mais* synonym gewesen, wenn dieses für *fors* eintrete. Liegt das aber in einem solchen *mais* wirklich darinnen?

62. Man kann die eximierende Negation natürlich auch mit bloßem disjunktiven *mais* konstruieren und auch dieses *mais* muß im Deutschen mit ‚nur‘ übersetzt werden, aber nicht weil *mais* ‚nur‘ hieße, sondern weil nach einer generellen negativen Behauptung eine ihr widersprechende Tatsache ausgesprochen wird. Stünde statt dieses *mais* oder *mais que* zufällig ein *a tant* oder ein *ex vos*, so könnte *es* ebenfalls ‚nur‘ heißen. Trotzdem würde man fühlen, daß zwischen diesen ‚nur‘'s Unterschiede bestehen, und ein solcher ist auch bei *mais que* und bloßem *mais* vorhanden. Im Eracle sagt Gautier v. 85:

Trestouz li monz prise sa vie (d. i. des Grafen Tiebaut)

Mais une riens, çou est envie

Qui het le bien au que il soit.

Das ist eine eximierende Behauptung, und wir müßten im Deutschen natürlich sagen ‚nur nicht eines‘, d. i. der Neid. Der Dichter aber begnügte sich mit einem einfachen ‚aber‘ — ‚aber der Neid!‘, ein affektischer Ausruf, der vollkommen genügt, um die *envie* vom *priser* auszunehmen.

Manchmal könnte man auch im Deutschen sich mit einem bloßen ‚aber‘ begnügen, so im vielzitierten Vers M. Aym. 449:

Tote estoit noire mes un bras qu'ele ot blanc.

„Aber“ können wir hier darum sagen, weil formell keine eximierende Negation, sondern ein eximierendes Anakoluth vorliegt. Noch ausgesprochener findet sich derselbe bei Benoit (Chron. 37771, vgl. Mel.):

[li dux] *laissast armer de ses genz*
Mais sol tot u nombre einz cenz,

wo nicht einmal das Verbum des Vordersatzes negiert ist, sondern in Form einer positiven Aussage steht. Die normale Konstruktion liegt vor in Königsbücher II 12, 2: *Li povres n'en out mais une oreille qu'il out déhalée*. Man sieht deutlich, daß der Sinn der eximierenden Negation ganz verblaßt ist. Der negierte generelle Begriff tritt gar nicht mehr recht ins Bewußtsein, da sich das ganze Interesse auf den Nachsatz konzentriert. Dazu stimmt auch, daß bei einfachem *mais* der vorausgehende negierte Begriff (*nus, nule chose, et* usw.) fast regelmäßig fehlt: *il n'atendent mais le morir*, wo bei *mais que* ein *il n'atendent et* die Regel wäre. In der langen Serie von Beispielen, die Mel. p. 152 f. zitiert, sind die Fälle mit ausgesprochenem generellen Begriff (wie im M. Brut 2996 *rien ne demande mais la p.*) weitaus in der Minderzahl. Endlich beachte man, daß dieses *mais*, welches wir mit „nur“ übersetzen, fast formelhaft in bestimmten Typen gebraucht zu werden pflegt, die sich immer wieder wiederholen. Entweder es folgt darauf ein einzelnes Nomen oder eine Nominalgruppe: *mais un, mais li dui, mais bataille, mais la pulcelle*, oder ein Infinitiv (*mais del morir, mais del aler*), selten ein Adverb (*mais iloc entor*). Also *mais* leitet keinen Satz, sondern ein Objektoid, einen sogenannten verkürzten Satz ein. Erst in zweiter Linie stehen die Fälle, wo dieses Objektoid satzartig erweitert wird (*mais por son nevo enterrer, mais un poi de uelie que jou quart cume uignement*). Hingegen folgt dem *mais que* fast immer ein voller Satz und die Objektoiden stellen sich selten ein.

63. In diesem Zusammenhange ist nun Leod. 57 interessant:

ne vol recevoir Ghielperin
mais li seu fredre Theoiri.

Melander (p. 146) ändert den Rektus *li seu fredre*, Koschwitz folgend, in den Obliquus, Lerch aber (Hist. Synt. p. 101) hält den Rektus für richtig und übersetzt das *mais*, offenbar an Tobler VB. I² 273 denkend, als Synonym von *fors* mit ‚nur‘. Ich zweifle nicht, daß Lerch hier insofern im Rechte ist, als er die Überlieferung wieder herstellt und die Emendation selbst wegemendiert. Aber ich zweifle sehr, daß dieses *mais* ‚nur‘ bedeutet hätte — es liegt nämlich keine eximierende Negation vor — und in diesem Sinne ist ja das dtische ‚nur‘ für *mais que*, *mais* usw. zu verstehen. Wer sagt, daß Evruin nur Theoiri empfangen will? Mir scheint dieses ‚nur‘ gezwungen und ad hoc gebraucht. Nicht weil *fors* excepto heißt, kann ihm der afrz. Nominativ folgen, sondern weil die durch ein *fors* herausgehobenen Begriffe als etwas für sich stehendes, dem Prädikat des Hauptsatzes nicht untergeordnetes, mit anderen Worten als Objektoid empfunden wurden, können sie die Subjektsform eines selbständigen Satzes beibehalten. Darum ist der Schluß falsch, *mais* mit folgendem Nominativ müsse *fors* bedeuten. Ich erkläre mir die Sache anders. Wir sind früher zum Ergebnis gelangt, daß *mais*, bevor es Konjunktion geworden war, eine Art Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion eingenommen haben dürfte, indem es, über den normalen adverbialen Gebrauch hinaus, einzelne Nominalbegriffe als ein vorausgesandtes *valde* nachdrücklich herausheben konnte. Diese erschlossene Zwischenstufe scheint mir nun in dem eximierenden *mais* bis in die literarische Zeit hinein erhalten geblieben zu sein. Seine Funktion ist eine ganz ähnliche wie die des später um sich greifenden *es vos*. Wir haben im Deutschen keine Partikel, welche auch nur entfernt dieses sehr affektische ‚aber‘ auszudrücken vermöchte. Aber wenn ich die Leodegar-Stelle modern ausdrücken wollte, würde ich etwa sagen: Ganz gewiß, unbedingt der Theoiri! Der Nominativ deutet an, daß dem Dichter nicht speziell das *recière* vorschwebt, sondern daß er allgemein die Parteinahme Evruins in lakonischer Kürze andeutet. Den Chilperich sollte E. empfangen und tut es nicht. Von einem eventuellen Empfang des Dietrich ist überhaupt nicht die Rede — wer weiß, ob dazu Gelegenheit gewesen wäre.

Wenn ich auf dieser Grundlage aufbauen darf, ergäbe sich daraus, daß sich nach negativen Sätzen der objektoidhafte Charakter solcher durch *mais* verstärkter Wörter länger hielt als sonst, die namentlich in der eximierenden Negation als bequemes Ausdrucksmittel beibehalten wurden.

64. Formelhafte Wendungen wie *n'a a mes de mourir*, *enfant n'a mes un* drückten den Affektgehalt rasch herab, so daß auch dieses *mais* zu einem tonlosen ‚aber‘ und ‚nur‘ heruntersank. Die eximierende Negation ist weder das Ursprüngliche noch das Wesentliche dieser syntaktischen Fügung. Nur weil wir im Deutschen zwischen ‚aber‘ und ‚nur‘ im Sprachgebrauch zu unterscheiden genötigt sind, wo der Altfranzose einfach ‚aber‘ sagte, tragen wir eine Klassifikation in die frz. Konjunktion hinein, die ihr nicht zukommt. *Mais* und *mais que* sind mithin, auch wenn wir beide mit deutschem ‚nur‘ wiedergeben, zwei ganz verschieden gefühlte Konstruktionen gewesen, die auch wir nicht in einen Topf werfen sollten. Das gilt aber nur für das ‚klassische‘ Altfranzösisch. In der späteren Zeit (Ende des 13. Jahrhunderts und folgend) war allerdings das Sprachgefühl hierfür offenbar verlorengegangen.

IX. Negiertes *mais* im Altfranzösischen.

65. Eine besondere Schwierigkeit bereitete der romanische Syntax seit jeher das negierte *non magis*, resp. *non magis quis* oder *quam*. Schon Tobler hat a. a. O. vom einschränkenden *mais* (‚aber‘) gesagt, die ältere Zeit habe daneben in gleicher Weise *ne mais* gebraucht, und er zitiert: *Car li Turcs les enchaucent qui sont fort et legier: ne mais, diex en ail loz*; usw. In der Folge zeigt er, daß auch *mais que* und *ne mais que* gleicherart im Sinne von *et . . . non* Verwendung fanden, und nennt es einen logischen Fehler, daß die Negation nicht genügend umfassend wirkt, um das, was nachträglich ausgenommen wird, mitinzubegreifen, sondern Verneintes und davon Ausgeschlossenes als koordinierte Teile zu einem unausgesprochenen ‚Oberbegriff‘ gestalte. Dies beiläufig seine Worte VB. III, p. 81. Diese echt Toblersche, rein logisch gedachte Gedankengliederung sucht nun E. Richter (l. c. p. 661) ins Psychologische zu übersetzen:

Eine Aussage wird geleugnet bis auf einen gewissen Punkt, der ist von der gemachten Aufstellung ausgenommen. Alle vier Konjunktionsformen (d. i. *mais*, *mais que*, *ne mais*, *ne mais que*) sind reine Ausschließungspartikel ('nur') usw.¹

Lersch (l. c.) knüpft ebenfalls an Tobler an, lehnt aber die Theorie E. Richters ab. Aus *mais* ('sondern', 'aber') hätte sich erst *mais que* gebildet, worauf das nach positiven Sätzen ursprüngliche *ne mais* und *ne mais que* durch den Toblerschen 'logischen Fehler' auch nach negativen Sätzen Eingang fand. Bei ihm handelt es sich um das, was ich eximierende Negation und eximierende Behauptung nannte.

66. Alle diese Erklärungen berücksichtigen nicht, daß nicht nur *magis quod*, sondern auch *non magis* offensichtlich eine ganz bestimmte, sehr alte, u. zw. schon im Vulgärlatein gebildete Form darstellt, die ihre besonderen Schicksale hatte und eine selbständige Erklärung erfordert. Das rum. *numai* hat seine Verwandten in der ganzen Romania, nur teilen sie sich je nach ihrer Betonung in zwei Gruppen:

a) ein Proparoxytonon mit enklitischem *magis* haben wir im dakorum. *nîmai*, venez.-ostlomb. *nôma*, ostlad. *nâme* engad. *nómma*. Der westlichste Ausläufer könnte natur. *nome non* sein, das gewiß nicht mit Rato de Arguëlles (Vocab. de pal. hables, p. 87) = *no, hombre!* zu verstehen ist, sondern zu unserer Sippe gehört;

b) ein Paroxytonon mit haupttonigem *magis*, das in arumun. *nu mă* einsetzt und sich hauptsächlich im Westen verbreitet: videntin. *nomé*, südtir. *nomă*, mailänd. *nomá* (daneben allenthalben in Oberitalien von *demà* beeinflusste Formen *dóna*, *demá*, *domá*). Im provenzalischen Sprachgebiet weist Mistral *neumas* in Perigord nach, daran schließt sich einerseits span. *nomás* (= *nada mas*), port. *não mais*, andererseits afrz. *ne mais*. Alle zitierten Formen, mit Ausnahme der spanisch-portugiesischen, bedeuten 'nur'. Südlich des Po — und natürlich im *magis*-freien Sardinien — fehlt die Wortverbindung. In allen romanischen Sprachen werden diese Ausdrücke mehr vor einzelnen Satzteilen als zur Einleitung vor ganzen Sätzen gebraucht, letzteres am meisten im Altfranzösischen.

67. Und wie bei *mas que*, so scheint auch bei *no más* das Spanische an Altertümlichkeit der Gebrauchsweise den anderen romanischen Sprachen den Rang abzulaufen. Hier finden wir heute noch ein *no hay mas que decir*, 'man kann nicht besser reden', das sich deutlich als eine Superlativbildung mittels eximierender Negation enthüllt, wie wir deren in verschiedenen Sprachen vorfinden (vgl. frz. *rien plus que cela*, dtisch. nichts weniger als das). Eine Vorwendung in eximierender Negation setzt aber das 'nur' der übrigen romanischen Sprachen notwendig voraus, und wir brauchen nur *no hay mas* um das Verb zu kürzen, um seine vollständige Übereinstimmung mit der sonstigen Romania ersichtlich zu machen. Im übrigen fungiert span. *nomás* einfach als verstärkte Negation und als Ausruf 'Genug!'. Funktionen, die auch den anderen romanischen Idiomen als allerälteste Gebrauchsformen zugekommen sein mögen. Über diese ist sonst wenig zu sagen, und wir können uns mehr als im früheren Abschnitte auf das Nordfranzösische beschränken.

68. Vor allem besteht hier, soviel ich sehe, kein wesentlicher Unterschied zwischen *ne mais* und *ne mais que*, was auf einen gemeinsamen Ursprung beider hinweist. Beide gehören offenbar seit altersher der Sphäre der eximierenden Negation an, in die das nicht negierte *mais que*, wie wir sehen, erst nachträglich hineinwuchs. Aber es scheint, daß das positive *mais que* dem negierten den Rang ablief, vielleicht weil die parallel laufenden Konstruktionen der eximierenden Negation (niemand, resp. nichts tut x — aber a tut es) und der eximierenden Behauptung (alle, resp. alles tut x — aber a tut es nicht) jene logischen Fehler zum Bewußtsein brachten, an welche Tobler dachte, vielleicht weil die eximierende Negation, der sich das positive *mais que* besser angliedert als das doppelt negierte *ne mais que* (*unkes n'i arestut ne mais qu'un poi mangea*. Rou), häufiger ist als die eximierende Behauptung. Jedenfalls sehen wir, daß das *ne mais (que)* in der feinen, höfischen Sprache keinen rechten Nährboden besaß. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist es, wenn auch nirgends häufig, doch allenthalben zu finden (Roland, Couronnement, Gormont u. Isembart, Philipp v. Thaan, Gaimar). Aber von der Mitte des 12. Jahrhunderts an bedienen sich die

großen normanischen Hofdichter (Thebenroman, Eneas, Benoit) seiner äußerst selten, bei Chrestien scheint es überhaupt nicht vorzukommen. Hingegen finden wir, daß just Dichter und Dichtungen, die etwas seitab von den großen Literaturströmungen jener Zeit stehen, wie die beiden Romane des Gautier d'Arras, Aiol, Gui de Borgogne, die Chanson d'Antioche, sich seiner ausgiebig bedienen. Obsehon es in der späteren Zeit ähnlich wie *mais que* noch lange hin gelegentlich auftaucht (so viel ich weiß bis Christine de Pisan), scheint seine eigentliche Lebenskraft (gleichzeitig mit *mais que*) am Ende des 13. Jahrhunderts erloschen zu sein. Ich stelle diese provisorische Abschätzung der Verwendung von *ne mais* auf, um schon damit zu zeigen, daß die von Tobler behauptete Gleichwertigkeit von *ne mais (que)* und *mais que* höchstens einer Zeit zugemutet werden darf, wo beide nur mehr als archaisierende Stilblüten einer verklungenen Zeit in der Literatur sich dahinflüchten, entschieden aber nicht dem 12. Jahrhundert, wo sie noch in voller Lebendigkeit vom Sprachgefühl erfaßt wurden. 'Logisch' sind sie allerdings miteinander identisch, insoweit beide in der existierenden Negation genau den gleichen Platz einnehmen, aber in der Syntax, und besonders in der Syntax der Konjunktionen, kommt es nicht bloß auf die Logik an.

69. Den typischen Gebrauch von *ne mais (que)* mögen folgende Beispiele beleuchten:

Phil. v. Th. Best. v. 2811:

*discrent n'aveient rei
ne mais Cesar, ço crei.*

Gaimar v. 375:

*mes nos parrenz ne conussames
ne mes sul lai e tun seigneur.*

Aiol v. 1140:

*qu'il (se, li peres) n'en avoit vaillant iiii deniers
ne mais que iiii sous qu'il m'a caryies.*

Ebenda v. 6290:

*Tous nos homes ont mors; n'en est remes I sous
ne mais jou et mes sires s'en faïons a estrous.*

Eruch. v. 4325:

*Ni touz li mouz n'i feroit rien
Ne mes icil ou mes cuers tent.*

Ille v. 1676:

*Mais puis n'i a nus hom tou cî
ne mes li clers tant solement.*

So scheint gegenüber *mais que* kein Unterschied in der Funktion zu bestehen. Auch daß nach *que* ein voller Satz folgt, nach bloßem *ne mais* aber ein Objektoid steht, ist uns von *mais* her bekannt. Doch muß ich erwähnen, daß die reiche Beispielsammlung bei Melander (p. 126 u. 127) ergibt, daß auch nach bloßem *ne mais* ohne *que* manchmal Vollsätze einsetzen, meist aber Objektoiden, weshalb ich, um Melander in dieser Richtung zu vervollständigen, die obigen Beispiele zusammengestellt habe.

70. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber doch ein Unterschied, den ich für sehr wesentlich halte. Bei *ne mais*, resp. *ne mais que* läßt sich das deutsche ‚nur‘ regelmäßig (mit sehr wenigen Ausnahmen), u. zw. zum Vorteil der Übersetzung, durch ‚einzig und allein‘ wiedergehen. Es ist daher ein sehr starkes ‚nur‘. Nun sollte man meinen, daß dies eben im Wesen der eximierenden Negation liege: nichts — einzig und allein! Aber es gibt in dieser Richtung doch Unterschiede! Bei den p. 47 von mir gebrachten Beispielen für *mais que* wird z. B. im Haveloc mehr die Schönheit der Tochter als der Umstand, daß sie die einzige war, hervorgehoben. Ebenso ist in der Renard-Stelle das *tenir la viande*, im Ypomedon der *sire de Rome* dasjenige, worauf es ankommt, und ein ‚einzig und allein‘ würde hier in der Übersetzung geradezu lächerlich wirken. Allerdings folgt darauf ein *mes que un seul* (Mule sans frein), wo obiges Kriterium versagt. Aber wir haben ja viele Beispiele zur Verfügung, und bei ihrer Überprüfung zeigt es sich, daß beim negierten *ne mais (que)* das eximierende ‚nur‘ in der Mehrzahl der Fälle vorteilhaft durch einen stärkeren Ausdruck wie ‚einzig und allein‘ zu ersetzen ist, währenddem bei *mais que* es zwar so sein kann, aber durchaus nicht Regel ist. Daß ein ‚einzig und

allein' bei bloßem *mais* von Haus aus am wenigsten zutreffend war, ist bereits gesagt worden.

71. Auch eine Erklärung liegt offen auf der Hand. Wir haben gesehen, daß *ne mais* zunächst ein nachdrückliches Nein! (etwa, nicht im geringsten!, nicht weiter) gewesen sein dürfte, und daß es dann entweder direkt oder über eine Wendung, die dem span. *no hay mas que* entsprach, in die eximierende Negation gelangte. Im ersten Falle wird es wohl so gewesen sein, daß es als affektischer Ausruf eingeschaltete wurde, dem ein Asyndeton (der Konjunktionsarmut des Spätlateins entsprechend) folgte: *Nemo vigilat! non magis! — vigilat Deus!* Es würde dies sich sehr schön der zweiten, von mir erschlossenen Ausdrucksmöglichkeit anschließen: *Nemo vigilat — magis Deus!* Den anderen Fall könnte man sich etwa denken als ein *non magis (est) quam vigilare*. Auf alle Fälle muß dieses *non magis* ein sehr kräftiger, affektreicher Ausdruck gewesen sein, und die Literatur bietet uns keine Wendungen, aus denen sich ein formelhafter Gebrauch und eine daraus resultierende Abschwächung ergeben könnte. Und so muß es wohl geschehen sein, daß *ne maisque* das nur der eximierenden Negation stärker unterstrich als *mais que*.

72. Indessen ist dies keine unbedingte Regel und Einflüsse der beiden sich so ähnlich sehenden Satzkonstruktionen haben sich allenthalben geltend gemacht. So schon bei Gautier d'Arras Er. 5085: *ne mais de tant me vengerai* ('trotzdem werde ich soweit Rache nehmen'); ähnlich bei Mel. im *Altre perilloz* (p. 128).

Gewisse Schwierigkeiten bereitet unter diesen Umständen das Auftreten von *ne mais* außerhalb der eximierenden Negation:

Éracl. 86:

çou est envie

*qui hel le bien ou que il soit
si fait moult bien que faire doit;
en touz jours mesdit del plus hault
com de le chose qui mieuz vaul.
Ja ne mesdira de nului
se preu nel voit; si hel cestui.* (sc. Tiebaut.)

Ne mes li mieus cuers l'aime e prise (aber¹
narrativ-oppositiv).

Ille v. 5311:

*Galeron est none veele
La fille Idone a apelee
Ja tant n'irès a val, a mont,
Que vous truisies plus bele el mont.
Ne mais li dus en ot tel doel
Qu'il en morust le jor sien roel* (ebenso).

Solche Fügungen sind bei Gautier nicht selten (vgl. Ille v. 1824, Eracl. v. 728, 2401, 4067, 5466, 5481, 6297, hiezu außerdem bei Melander die Beispiele Atr. per. 4900, 2667, Mon Guill. II, 1132, St. Graal III, 140 — allerdings aus später Zeit). Man kann sich hier höchstens vorstellen, daß Gautier das Gefühl für den Unterschied von *mes* und *ne mes* bereits verloren hatte und darum dieses im Übermaß gebraucht.

In anderen Fällen möchte man ein ‚hingegen‘, ‚im Gegenteil‘, ‚umgekehrt‘ einsetzen:

Ill. v. 2262:

*Sire, ce fu par aventure
I ciét bien tel a I assaut
Quant on le requiert, qui poi vout
Ne mais proce est a duree
En cose bien amesuree*

(man kann allerdings ebensogut ‚einzig und allein‘ sagen).

Eracl. 5310:

*Ne mes, se Rome en fu irree,
Constantinoble en devint liee*

(hier ‚einzig und allein‘ unmöglich, ebenso ‚nur‘, es paßt aber ein ‚hingegen‘, ein ‚umgekehrt‘ oder ein bloßes ‚aber‘).

Ebenda 4048:

*Et cil qui de la mort est pres
N'est pas de plourer mout en grès,
Qu'assez li livre om autre entente;
Ne mais cil pleure et se demente.*

Gui de Borg. v. 1047:

*Sire, dist Olivier, mult grant tort avez
Il a XXVII anz acomplis e passés*

*Que je ne jui en sole ne en palais privé,
 Mes par chans et par lere et par vus et par près.
 Et tant avons sofert de pluies et d'orès
 De grans fains et de sois et de chaitivelès
 Quel ne poroit escrire nus clers tant soit letrés;
 Et or sans achaison, si fort nos ranposons!
 Ne mes, par cel Seigneur qui en crois fu penés,
 Ja ne verrois VII jors acomplis et passés,
 Que je m'en quit en France ariere retourner.*

Hier ist ein bloßes *aber* viel zu schwach, und ich würde *ne mes* mit einem Ausrufe „genug!“ wiedergeben, wie er auch im Spanischen für *no más*? häufig entsprechend ist.

73. Man beachte, daß *ne mes* sich in allen diesen Fällen (außer dort, wo es einfach für *aber* steht) fast wie eine selbstständige Interjektion als freies Objektoid von der Rede abzuhoben scheint und daß die Übersetzung „umgekehrt“ der ältesten Funktion einer verstärkten Negation noch sehr nahe steht. Auch in rein interjektiven Fragen und vor Wunschsätzen stellt es sich ein und muß dabei durchaus nicht unter Einfluß des interjektiven *mes* stehen:

Erael. 5070:

Ne mes cui chant? Li biens vaintra

Ebenda 5670:

Di va! pour quoi me diz tu cou?

Ne mais en quel den herrei jou?

(Vgl. auch Er. 397, III. v. 158.)

74. Und damit wären wir bei einem zweiten, noch viel verwahrlosteren Stiefkind der syntaktischen Forschung angelangt — bei der Interjektion. Wenn ich mich schon in dieser ganzen Ausführung bemüht habe, an der affektischen Natur der Konjunktionen festzuhalten, und mich sorgsam davor hütete, in die Bahnen der Toblerschen „logischen“ Behandlungsweise einzulenken, so ist es eigentlich etwas selbstverständliches, daß mein Gedankengang bei den Interjektionen enden muß.

Ein Adverb wird zur Konjunktion. Der Prozeß spielt sich nicht plötzlich, sondern stufenweise ab, aber immer

unter starkem Akzente und hohem affektischen Drucke. Dürfen wir diese allmählich vom Verb sich loslösende, zu einem selbständigen Signal werdende Silbe eine Interjektion nennen? Wie wenig wissen wir doch über sie und wie viel sollten wir aus ihnen lernen. In vieler Hinsicht sind ja die Interjektionen ausschließlich von der Physiologie des Sprechaktes bedingt: der Schallkraft der konsonantischen Geräusche wie auch der Höhe der Resonanztöne im Mundraum. In anderer Weise spielt aber die sprachliche Tradition, die Lautsymbolik und die Übertragung ihrer Schöpfungen von Generation zu Generation, wenn auch nicht genau die gleiche, so doch eine ganz ähnliche Rolle wie bei den Begriffswörtern. Aber wann wir und unter welchen Umständen statt Begriffswörtern bloße Interjektionen ausstoßen — oder vielleicht umgekehrt, wann wir statt der Interjektionen Begriffswörter gebrauchen — darüber wissen wir noch gar nichts. Und doch steckt in diesem Problem eine Kardinalfrage, die beim Studium der Konjunktionen nicht zu umgehen ist.

75. Noch eines ist in diesem Zusammenhang speziell zur Geschichte von *magis* — *mais* hervorzuheben, das ein Licht darauf wirft, warum das Werden dieser Konjunktionen so vielfach in das Dunkel einer mangelhaften schriftlichen Überlieferung gerückt ist.

Die Interjektionen sind Elemente der Sprache, die sich fast ausschließlich im mündlichen Verkehr ausleben und nur in verschwindendem Umfange bei schriftlichen Aufzeichnungen Verwendung zu finden pflegen. Und dies um so weniger, je mehr das Schreiben eine Kunst, die Schrift eine den obersten Zehntausend vorbehaltene Wissenschaft ist. Wenn wir uns dies vor Augen halten, so lernen wir es begreifen, warum uns von den verschiedenen Zwischengliedern, die wir erschlossen haben — dem interjektiven *magis* vor Satzteilen —, von den dadurch eingeleiteten Objektoiden, vom *magis quia*, vom *non magis* in der literarischen Tradition fast nichts bekannt ist. Hier beginnt allerdings der Boden unter den Füßen zu schwanken, und solange uns kein Wissen über die Interjektionen zur Verfügung steht, bleibt es der linguistischen Phantasie unbenommen, sich über untergegangene Interjektionen die wütesten Bilder zu malen.

Ich möchte nicht, daß man mir in dieser Hinsicht einen methodischen Fehler vorwirft. Ich bin mir bewußt, auch in dieser Richtung nie ohne Stütze auf gegebene Tatsachen meine Schlüsse gezogen zu haben. Denn ich wollte nicht weiter gehen, als es notwendig ist, um alles Gegebene zu einem festen, zusammenhängenden Bilde zusammenzufügen.

Inhaltsangabe

resp. Gedankengang der Untersuchung.

(Statt eines zusammenfassenden Schlußwortes.)

I. Einführung.	Seite
1. Potestas, Figura, Ordo	3
2. Wesen dieser drei Qualitäten	3
3. Hat eine Konjunktion eine Bedeutung?	4
4. Aufgabe der Konjunktion im Satze, Konjunktion und Disjunktion	4
5. Funktionen nicht begrifflich erfäßbar, Unterschiede der Funktionen	5
II. Altfranzösisch <i>et</i> und <i>si</i>.	
6. Typische Entwicklung additiver (kopulativer) Konjunktionen	6
7. Spätlat. <i>et</i> tonlos; angeblich stärker betontes <i>et</i> aus dem Altfranzösischen erschlossen	6
8. <i>ac</i> wird altfranzösische Konjunktion; Rydbergs Theorie, ihre Schwierigkeiten	7
9. Funktionen von <i>ac</i> , <i>ac</i> = <i>tum</i> ; tieftönige Funktionen von <i>si</i> bis zum Erlöschen	7
10. Erlöschen der lateinischen kopulativen Konjunktionen nach dem 5. Jahrhundert	8
11. Es verbleiben zwei kopulative Typen: <i>e(d)</i> und <i>ac(d)</i> , resp. <i>si</i> ; <i>ita</i> zu <i>e(d)</i> ? <i>si</i> zu <i>si</i> ?	9
12. Diese Entwicklung aus dem affektischen Charakter der Konjunktionen abgeleitet	10
13. Veränderlichkeit von Begriffs- und Affektwörtern	10
14. Konstanz und Veränderlichkeit der Konjunktionen; Konjunktionserische und -arme Sprachen und Sprachperioden	11
15. In afrz. kopulativem <i>ac</i> lebt formell <i>sed</i> fort, in inklinationsfähigem <i>si</i> lat. <i>ita</i> ; Untergang von <i>si</i> als Konjunktion	12
III. Die aus <i>magis</i> entwickelten romanischen Konjunktionen.	
16. Das Problem der Konjunktion <i>magis</i> und Verwandtes	12
17. Lat. <i>magis</i> ist stets Adverb	13
18. Gemeinromanischer Charakter der Konjunktionen; Die Frage der einzelsprachlichen Entwicklung	13
19. Möglichkeiten nichtlateinischer Einflüsse auf <i>magis</i> (got. <i>mais</i> , arum. <i>ma</i> , <i>ma</i> , <i>ma</i> , <i>ma</i> , <i>ma</i> , <i>ma</i> und <i>ma</i> als Lallsilben	14
20. Lat. <i>immo</i> im Romanischen (log. <i>etiam</i> , lomb.-lad. <i>mo</i> = <i>aber</i>)	16

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

21. Gemeinromanische Funktionen der Konjunktion *magis*; kopulatives *magis*; *magis* im Armanischen, Italienischen, Provenzalischen, Katalanischen, Spanischen, Portugiesischen und Altfranzösischen 17
22. Die *Figura* von *mais*, ital. *ma*, lat. *magis* und *magis*, span. *mayes* 18

V. Die Funktionen.

23. Die Theorien über *magis* als Konjunktion (Diez, Clédal, Hey, E. Richter, Melander); Toblers Einfluß darauf, sein logischer Standpunkt 18
24. Nötigung, die Funktion begrifflich zu charakterisieren; Benennung von Funktionsklassen; Übersetzung von Konjunktionen durch andere Konjunktionen 20
25. Was sind 'adversative' Konjunktionen? Gegensätzliches und Antithetisches; kausale Konjunktionen immer gegensätzlich . . . 20
26. Conjunctiones adversativae im Sinne der römischen Grammatiker 21
27. Bestimmung der Funktionen aus den ursprünglichen Bedeutungen der einschlägigen Konjunktionen 22
28. Disjunktion, ihr höherer Affektgehalt gegenüber der Kopulation, Augmentation und Elation 22
29. Affektische Entwertung, dadurch Kopulation und Opposition; gegensätzliches und einschränkendes *mais* 23
30. Stellung dieser Funktionen innerhalb der syntaktischen Funktionen überhaupt (bei Adverbien und Präpositionen, Para- und Hypotaxe); weitere Spielarten dieser Funktionen 23
31. Hypotaktisches *mais* (temporales und kausales *mais*, konklusives und erklärendes *mais*) 24

VI. Starktoniges *mais* im Altfranzösischen.

32. Die Tonstärke einer Konjunktion; ihre Wichtigkeit; Mittel, sie festzustellen 24
33. Konjunktionaler Gebrauch von *mais* bis Chrestien und später . . 20
34. Der Weg vom Adverb *magis* zur Konjunktion führt über elatives *magis* = *valde* 28
35. Hochtoniges *mais* (Beispiele) 28
36. Erstes Auftreten der Konjunktionen in Affektsätzen? Neuerliche Widerlegung eines schon lateinisch konjunktionalen Gebrauches von *magis* 29
37. Ursprüngliche Stellung von *mais* unmittelbar vor dem Verb . . 29
38. Lösung vom Verb durch pronominales Subjekt, Objekt und Negation 29
39. Lösung vom Verb durch andere Adverbien 30
40. Lösung vom Verb durch Substantiva 30

41. Inversionartige Stellung solcher Substantiva, *mais* bezieht sich ursprünglich nur auf dieses Substantiva und nicht auf den ganzen Satz 31
42. Verschiedene Fälle von Adverbien bei Substantiven 31
43. Übergang vom Adverb zur Konjunktion über eine Zwitterfunktion zwischen Adverb und Konjunktion 32
44. Das Tobler-Mussatsche Gesetz über die Tieftönigkeit vom afrz. *mais*, die Rydbergschen Einwendungen und ihre Widerlegung . . 32
45. Deutung des Toblerschen Gesetzes im Verhältnis zur Intonation; drei Intonationsmöglichkeiten für Affektsätze; Intonation altfranzösischer Affektsätze 33

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

46. *Magis* als Ersatz von *sed*, *verum*, *autem*, *cum*, *nam* und deren Schicksale 34
47. Komparatives und rein elatives *magis* (= *valde*); seine Rolle in der Steigerung; lateinische Zusammensetzungen mit *magis* . . 34
48. *magis* und *valde*, Komparative und Superlative 36
49. Durch *magis* in der Steigerung wird das rein elative *magis* = *valde* im Volkslatein verbreitet 37
50. Tonlosigkeit von *mais* erst seit Alexis gesichert, zunächst narrativ-oppoitives *mais* überwiegend (= *aber*) 37
51. Wesen des narrativ-oppoitiiven *mais*, formelhafte Verwendung im Alexis, Ausgangspunkt: Ausrufe des Erstannens 38
52. Bildung eines tonlosen, disjunktiven *mais* (= *sondern*) 39
53. Afrz. *mais* gleichzeitig durch *aber* und *sondern* zu übersetzen; affektlose Disjunktion 39
54. Afrz. *eins* als Konkurrent von *mais*, sein Ursprung, drängt disjunktives *mais* auf die Tonlosigkeit zurück 40

VIII. Altfranzösisch *mais que* und Verwandtes.

55. *Mais que* aus einem lat. *magis quod* (*quia*) parallel zu *magis quid*, resp. dem Archetypus *magis est quod . . . quam . . .*; das Vorkommen im Arminianischen; besitzt eine germanomanische Funktion 41
56. *magis quid* und *magis quia* im Italienischen und Spanischen . . 42
57. Span. *mas que* und seine funktionelle Entwicklung 43
58. Die koncessive Funktion und ihr Zusammenhang mit der Disjunktion; Hypotaxe und Parataxe 45
59. *Mais que* im Provenzalischen 46
60. *Mais que* im Nordfranzösischen, dessen Verhältnis zum Provenzalischen; eximierende Negation, eximierende Behauptung, eximierendes Anakoluth 47
61. Nicht eximierendes afrz. *mais que* (= *sondern*, *aber*, *wofern*, *obschon*, *trotzdem*); *mais que* in Ausrufen 48

62. Bloßes *mais* in der eximierenden Negation; mit entsprechendem *mais que* im Gebrauch nicht identisch, nähert sich einem 'aber', nachlässiger Ausdruck des eximierten Vordersatzes, leitet öfter Objektoidale als Vollsätze ein, in formelhafte Wendungen gebraucht 50
63. *Mais* mit folgendem Objektoid im Nominativ (Leodegar v. 37); als letzter Rest der Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion 51
64. Formelhafte Wendungen bei eximierendem *mais*, sein Verhältnis zu *mais que* 53

IX. Negiertes *mais* im Altfranzösischen.

65. Erklärungen zu *ne mais (que)* und *mais (que)* nach Tobler, Richter und Lorch 53
66. Gemeinromantisch *non magis* als *nōmāgis* und *non-māgis* geschieden, bedeutet überall 'nur', nur nicht im Spanischen . . . 54
67. Span. *no más* und *no hay mas que decir* als Superlativbildung mit eximierender Negation 55
68. Verhältnis von altfr. *ne mais* und *ne mais que* zu *mais que* in der eximierenden Negation (resp. eximierenden Behauptung); sein Vorkommen in der altfranzösischen Literatur bis zum Erlöschen 55
69. Typischer Gebrauch von *ne mais (que)* in der eximierenden Negation 56
70. *Ne mais que* affektiv stärker eximierend als *mais que* . . . 57
71. Erklärung dieses Umstandes aus seiner Geschichte 58
72. Einflüsse von *mais que* auf *ne mais (que)* ('aber', 'hingegen', 'umgekehrt', 'genug') 58
73. Interjektives *ne mais* 60
74. Interjektion und Konjunktion; Voraussetzungen einer Interjektion; welches ist ihr Verhältnis zu den Begriffswörtern? . . . 60
75. Rückwirkungen des halbinterjektiven Charakters der Konjunktion *mais* bei ihrer Entstehung auf die literarische Überlieferung 61

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 4. Abhandlung

Das Ethische in Aristoteles' Topik

Von

Hans v. Arnim

wirkl. Mitglieds der Akademie der Wissenschaften in Wien

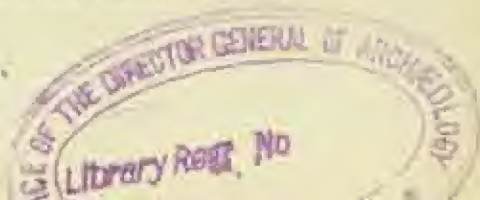
Vorgelegt in der Sitzung am 24. November 1926.

1927

Holder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Das Leben des Kaisers Franz Joseph

von

Dr. Franz Joseph

von

In meiner in den Sitzungsberichten Bd. 202 (1924) erschienenen Abhandlung „Die drei aristotelischen Ethiken“ habe ich bewiesen, daß alle drei uns als aristotelisch überlieferten Darstellungen der Ethik, auch die „Magna Moralia“, echte aristotelische Vorlesungskurse sind und daß der Entstehungszeit nach die „Magna Moralia“ das früheste Werk sind, die Eudemien als zweites auf sie folgen und die Nikomachien als spätestes Werk den Abschluß dieser Reihe bilden. Wir kehren mit der Annahme, daß nicht nur die „Eudemische“, sondern auch die „Große Ethik“ aristotelisch ist, zur antiken Tradition zurück. Es ist keine Spur in der Überlieferung vorhanden, daß man je im Altertum selbst die Echtheit der „Großen Ethik“ bezweifelt habe; Theophrast hat sie seinen eigenen ethischen Vorlesungen zugrunde gelegt und deshalb ist sie auch die Hauptgrundlage des peripatetischen Schulkompendiums der Ethik geworden, das uns in der Überarbeitung des Arius Didymus bei Stobaeus erhalten ist, wie ich in meiner Abhandlung „Arius Didymus‘ Abriss der peripatetischen Ethik“ (Sitzungsberichte Bd. 204, 3) nachgewiesen habe. Die geschichtlichen Anspielungen in der „Großen Ethik“ führen, wie ich in meiner Abhandlung „Die drei aristotelischen Ethiken“ gezeigt habe, auf das Jahr 334 als Entstehungsdatum dieses Vorlesungskurses. Es kann also keinesfalls die „Eudemische Ethik“, die sicher später ist als die „Große“, mit W. Jäger als die „Urethik“ bezeichnet und in die Zeit, wo Aristoteles in Assos Schule hielt, hinaufdatiert werden. Dies von einer neuen Seite her zu bestätigen, ist die Absicht der folgenden Untersuchung. Wir besitzen nämlich in den „Topika“ des Aristoteles Materialien zur Rekonstruktion eines allen drei erhaltenen Ethiken, selbst der „Großen“, vorausliegenden, noch älteren Entwicklungsstadiums der ethischen Doktrin unserer Philosophen. Die „Topika“ behandeln bekanntlich die Dialektik im aristotelischen Sinne, d. h. die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweis, dem Beweis aus plausiblen Prämissen. Obgleich nun der Gegenstand des Werkes, wie der

der Rhetorik, ein rein formaler, in keine Sachdisziplin übergreifender ist, gilt dies doch nicht auch für die Beispiele, mit denen Aristoteles fast jeden einzelnen τόπος seiner Topik veranschaulicht: diese sind stets Thesen, die einem einzelnen bestimmten Sachgebiet der Wissenschaft angehören, und zwar zum größten Teil dem der Ethik. Daß nun diese ethischen Beispiele aus dem eigenen ethischen Lehrbetrieb des Aristoteles, wie er damals war, und nicht aus dem irgendeines andern Philosophen entnommen sind, das muß man schon a priori für das Wahrscheinlichste halten. Denn mag es sich nun um den Beweis richtiger oder um die Widerlegung falscher Thesen handeln, werden naturgemäß jedem Autor seine eigenen Beweise und seine eigenen Widerlegungen als die stichhaltigsten und formell korrektesten erscheinen. Zumal für Aristoteles, der sich in seiner Zeit als der allein maßgebliche Vertreter der durch Sokrates und Plato begründeten Wissenschaft fühlen durfte, konnte kaum eine andere Beispielsquelle in Betracht kommen, als sein eigener Schulbetrieb. Am ehesten hätte er neben diesem die Schriften Platons selbst und der andern Schüler Platons, etwa des Speusippos und Xenokrates, als Fundgrube ethischer Beweisgänge ausbeuten können. Aber weil er alle von diesen behandelten ethischen Probleme, selbständig und unabhängig von ihnen, in systematischem Zusammenhang neu durchdacht hat, ist es mir a priori nicht wahrscheinlich, daß er Beispiele stichhaltiger Beweise oder Widerlegungen lieber von ihnen zu entlehnen als aus Eigenem zu schöpfen sich veranlaßt sah. Man muß bei der Beurteilung dieser Frage die Zwecke im Auge behalten, denen Aristoteles selbst in der Einleitung der Topik α ep. 2 p. 101 a 27 durch seine Darstellung der Dialektik dienen zu wollen erklärt. Die Dialektik, sagt er, sei brauchbar für drei Zwecke: πρὸς ἡμμανάειαν, πρὸς τὰς ἀντιθέσεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Die Übung im Disputieren, der erste dieser drei Zwecke, könnte vielleicht ebensogut an fremdem Gedankenmaterial erworben werden. Es ist nämlich dabei an die im Schoße der Schule selbst, unter Leitung des Lehrers, stattfindenden Übungsdisputationen der jüngeren Schüler über ein vom Lehrer gestelltes Thema (περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν) gedacht. Solche Themen konnten auch der Lehre eines der Schule fremden oder feindlichen Philosophen entnommen werden.

Bei den ἐνδείξεις dagegen, die den zweiten Zweck der dialektischen Schulung bilden, ist an Disputationen außerhalb der Schule gedacht, in denen man die Dogmen der eigenen Schule gegen Außenstehende zu verteidigen hat. Für diese ist nach Aristoteles die dialektische Schulung im συλλογίζεσθαι ἐξ ἐνδείξεων deshalb nützlich, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηγορημένους δόξας οἷον ἐκ τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ἐκ τῶν εἰκείων δογματίων ἀμύχεσθαι πρὸς αὐτοὺς, μεταβιβάζοντες ὅτι ἢ καὶ καλῶς φαίνονται λίσσιν ἡμῖν. Um diesen Zweck zu erreichen, mußten die Schüler nicht nur τὰς τῶν πολλῶν δόξας (τὰ ἐνδόξα) über den jedesmaligen Streitgegenstand, welche als Prämissen in Betracht kamen, überschauen, sondern auch entsprechend dem eigenen Schuldogma, das sie verteidigen sollten, unter den plausibeln Prämissen die hierfür geeigneten auswählen, beziehungsweise die nicht ganz dafür geeigneten so modifizieren, daß sie brauchbar wurden. Das konnten sie nur lernen, wenn dem Lehrgang von vorn herein eine Beziehung auf die aristotelischen Dogmen gegeben wurde, indem Aristoteles diese als Beispiele der τόποι verwendete. Aber auch der dritte Zweck, zu dem nach Aristoteles die dialektische Schulung nützlich ist: πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, d. h. die Fähigkeit zu eigener philosophischer Forschung (ὅτι θυνόμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορεύει ἕξιν ἐν ἐκάστῳ καταφύματι τῶν ἡμετέρων καὶ τῶν ἑσθλῶν), konnte, wenn sich diese Forschung in den vorgezeichneten Bahnen der aristotelischen Philosophie bewegen sollte, nur an Beispielen aus dieser erreicht werden. Es ist daher a priori am wahrscheinlichsten, daß Aristoteles die Sachprobleme, an denen er die τόποι exemplifizierte, aus seiner eigenen Lehre und im besondern die ethischen aus seiner eigenen damaligen Ethik entnahm. Daß dies aber nicht nur a priori wahrscheinlich ist, sondern sich auch tatsächlich so verhält, davon werden wir uns nur durch die Beschäftigung mit den einzelnen ethischen Beispielen überzeugen können.

Die Ethik, die wir aus den ethischen Beispielen der Topik kennen lernen, bzw. rekonstruieren können, wird sich uns dadurch als einem früheren Entwicklungsstadium des Philosophen gegenüber den drei erhaltenen Ethiken zugehörig erweisen, daß sie der platonischen Lehre, dem Ausgangspunkt der aristotelischen Philosophie, in mehreren wichtigen Punkten näher steht als jene, selbst als die älteste von ihnen, die „Große

Ethik'. Auch finden sich in ihr Berührungspunkte mit der ‚Großen Ethik‘, die nur diese, nicht auch die ‚Eudemische‘ und ‚Nikomachische Ethik‘ angehen. Darin werden wir eine Bestätigung der in der Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ von mir vertretenen Ansicht erblicken dürfen, daß die ‚Große Ethik‘ die früheste der drei Ethiken ist und nicht etwa, wie die früher herrschende Ansicht annahm, die späteste, nicht etwa ein Exzerpt aus den beiden andern.

Ein auffallender platonischer Zug in der Topik ist vor allem, daß an zahlreichen Stellen die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele, d. h. ihre Zusammensetzung aus λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, erwähnt und diese Lehre auch als Grundlage der Lehre von den Affekten (πάθη) und der Tugendlehre verwendet wird. Ausdrücklich wird als dem Menschen eigentümlich (ἴδιον) die Dreiteiligkeit der Seele = 133 a 30 genannt: ὅτι ἐπὶ ἀνθρώπου ἢ ἀνθρωπίνῳ ἐστὶ, λέγεται ἵδιον τὸ τριμερὲς ψυχὴν ἔχειν, καὶ βροτῶ ἢ βροτῶς ἐστὶν, εἴη ἂν ἴδιον τὸ τριμερὲς ψυχὴν ἔχειν. Durch das λέγεται wird die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele nicht etwa als fremde, sondern als von Aristoteles und seinen Hörern anerkannte, für sie feststehende Lehre bezeichnet. Daß wir so verstehen müssen, zeigen die später noch zu besprechenden Stellen, die mit der Dreiteiligkeit der Seele als einer feststehenden Wahrheit operieren. Nun herrscht aber bekanntlich in allen drei Ethiken, statt der Dreiteilung der Seele, die Zweiteilung in λόγον ἔχειν und ἄλογον. Das ἄλογον wird schon in der ‚Großen Ethik‘ wieder in zwei Unterteile zerlegt. Denn ein ἄλογον μέρος ist ja auch das θηρῆτικόν, das 1185 b 14—35 als besonderer Seelenteil eingeführt und erwiesen, dann aber, weil es der ἐρμῆ und ἐνέργειαι entbehrt, als für die ethische Tugend bedeutungslos, für die weitere Betrachtung beiseite geschoben wird. Neben diesem gibt es ein ἄλογον, zu dem die δυνάμεις τῶν παθῶν und die πάθη gehören. Dieses besitzt ἐρμῆ und ἐνέργειαι und kann Sitz der ethischen Tugend, des löblichen Ethos sein, ἢ ὑπερθετικόν ἐστὶ καὶ ὑπερτατὶ τῷ λόγῳ ἔχοντα μέρος. Daß es sich um eine Zweiteilung des ἄλογον handelt, ist viel klarer in der Eudemischen Ethik ausgesprochen, wo der eine Teil des ἄλογον zugleich als λόγου μετέχον mit dem λόγον ἔχειν verglichen wird 1219 b 28 ὑποκαίεται δύο μέρος ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αἰσῶν δὲ τρόπον μετέχον λόγου ὁμοῦ, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ

πεισθῆναι καὶ ἀποδὲν περὶκίναι· εἰ δὲ τί ἐστιν ἑτέρως ἄλογον, ἀρκεῖσθαι
 τοῦτο τὸ μέρος. Bemerkenswert ist, daß im Anschluß an diese
 Worte ein Zweifel geäußert wird, ob die Seele aus Teilen
 besteht oder nur verschiedene *δυνάμεις* besitzt (*διαφέρει δ' οὐδὲν*
οὐτ' εἰ μεριστῇ ἢ ψυχῇ οὐτ' εἰ ἀμερῇς, ἔχει μὲντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ
τὰς εἰρημένους, ὥσπερ ἐν τῇ καμπύλῳ τὸ κῆλον καὶ τὸ κορτὸν ἀδιαχώ-
ριστον, καὶ τὸ εὐθεῖ καὶ τὸ λευκόν· καίτοι τὸ εὐθεῖ οὐ λευκόν, ἀλλὰ κατὰ
*συμβεβηκός ** καὶ οὐκ οὐλοῖ τοῦ αὐτοῦ *), während die ‚Große Ethik‘
 Teile der Seele ohne Vorbehalt annimmt. Der Zweifel der
 Eudemischen Ethik, ob die Seele Teile hat, wird in der Niko-
 machischen 1102 a 28—32 fast mit denselben Worten wiederholt,
 und *de anima* γ 9 p 432 a 22 f. wird die Annahme gesonderter
 Seelenteile, nicht nur der drei platonischen, sondern auch der
 zwei λόγον ἔχον und ἄλογον und der von Aristoteles selbst ein-
 geführten, *θραπτικόν*, *κισθητικόν*, *φανταστικόν*, als höchst bedenklich
 angesehen (*ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴπερ θήσεται χωρισμένον μέρος τῆς*
ψυχῆς). Auch das *θραπτικόν*, das nach seinem Wesen von allen
 andern verschieden sei, von ihnen loszureißen (*δισκοπῆν*), wäre
 ungereimt. Denn von den drei Arten der *δραεῖς* entstehe eine,
 die *βούλησις*, im *λογιστικόν*, die beiden andern, *ἐπιθυμία* und *θυμὸς*,
 im *ἄλογον*. Es ist klar, daß die Annahme gesonderter Seelen-
 teile, die schon in der Eudemischen Ethik durch *δυνάμεις* ersetzt
 werden und auch in *de anima* und in der Nikomachischen Ethik
 verdrängt bleiben, nur dem ältesten Entwicklungsstadium der
 aristotelischen Philosophie angehört. Die Zweiteilung in λόγον
 ἔχον und ἄλογον entstand durch Zusammenfassung des *ἐπιθυμητικόν*
 und das *θυμοειδές* zu einem *θραπτικόν*. In den Topika ist diese
 Zusammenfassung noch nicht erfolgt. Da ist noch das *θυμοειδές*
 ein vom *ἐπιθυμητικόν* getrennter selbständiger Seelenteil neben
 diesem. In der ‚Großen Ethik‘ 1185 a 19 heißt es noch: *τῆς δὲ*
ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μερίων οὐθέν ἐστιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι,
εἶναι τὸ λογιστικόν ἢ τὸ θυμικόν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἄλλο δὲ τι παρὰ
ταῦτα, womit unbestreitbar die drei platonischen Seelenteile noch
 als bestehend anerkannt werden, während an allen übrigen
 Stellen der ‚Großen Ethik‘ bereits ein einheitliches ἄλογον λόγου
 μετέχον angenommen wird, das sämtliche πάντες in sich befaßt.
 Daraus darf man schließen, daß die ‚Große Ethik‘ zwischen
 den Topika und der Eudemischen Ethik entstanden ist, weil
 sie den Übergang von der älteren zu der jüngeren Lehrform

enthält. Die drei Formen der *δρεΐς* sind schon in der ‚Großen Ethik‘ *ἐπιθυμία*, *θυμός*, *βούλησις*. Diese entsprachen ursprünglich den drei Seelenteilen, jede als spezifische *δρεΐς* eines derselben. Denn die platonischen Seelenteile waren gewissermaßen Teil-seelen, insofern jeder von ihnen Vorstellen mit Streben und Meiden in sich vereinigte. Das *λογιστικόν* mußte, als Lenker des Seelengespanns, mit der Erkenntnis den Willen zum Guten (die *βούλησις*, deren Gegenstand immer das Gute ist) verbinden; aber auch der *θυμός*, der nach Ehre, und die *ἐπιθυμία*, die nach Lust strebt, konnten nicht ohne selbstständiges Vorstellungsvermögen gedacht werden. Freilich billigt Aristoteles Top. β 133 b 3 nicht, daß ein Philosoph (offenbar auch ein Platoniker, wenn nicht Plato selbst) vom Nichtwissen des *ἐπιθυμητικόν* gesprochen hat; denn daraus würde folgen, daß es *ἐπιστήμης δεκτικόν* wäre: *ἐπεὶ οὐ δοκᾷ, τὸ ἐπιθυμητικόν δεκτικόν εἶναι ἐπιστήμης*. Aber zum mindesten *φαντασία* mußte beiden *ἄλογα μέρη* Platos zugeschrieben werden, wenn außer den drei platonischen keine andern Seelenteile (also auch kein besonderes *φανταστικόν*) angenommen wurden. Denn nach Topika ζ p. 146 b 36 ist es ein Fehler, das *ἦδὺ* und nicht das *φαινόμενον ἦδὺ* als Gegenstand der *ἐπιθυμία* zu nennen: *πολλοὶς γὰρ λανθάνει τοῖς δρεγμένοις ὅ, τι ἀγαθόν ἢ ἦδὺ ἐστίν, ὥστ' οὐκ ἀναγκάζειν ἀγαθόν ἢ ἦδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον*. — Nur so erklärt sich der Satz: *πάντα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ* Top. β p. 126 a 13, *an den de anima* 432 b 5 *ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται* stark anklingt, ohne doch wirklich denselben Gedanken auszudrücken. Denn hier, in *de anima*, folgen ja gleich die Worte: *εἰ δὲ τρία ἡ ψυχὴ, ἐν ἑκάστῃ ἔστι δρεΐς*. Dies hatte Aristoteles, als er die Topikvorlesung hielt, wirklich noch angenommen; jetzt hielt er es für unmöglich. Die Erörterung in *de anima* γ ep. 9, 10, in der sich 432 b 5 die zitierten Worte finden, läuft ja darauf hinaus, das *δρεκτικόν* als Ursache der körperlichen Bewegung des Menschen zu erweisen. 433 a 17 *ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινῶντα, δρεΐς καὶ διάνοια πρακτική· τὸ δρεκτικόν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ἐπὶ ἀρχῇ αὐτῆς ἐστὶ τὸ δρεκτικόν, καὶ ἡ φαντασία δὲ ἐστὶν αὐτῆς, οὐ κινεῖ ἀνευ δρεΐσεως· ἐν δὲ τι τὸ κινῶν, τὸ δρεκτικόν· εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ δρεΐς εἴληνται, κατὰ κοινὸν ἐν τι εἴληνται εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἀνευ δρεΐσεως· ἡ γὰρ βούλησις δρεΐς· ἔστιν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται*. In dieser

Erörterung wird die βούλησις, die eine ἐρεσις ist, von der Denkseele abgetrennt. Man kann nicht von ihr sagen, daß sie ἐν τῷ λογιστικῷ enthalten sei, wie die Topikstelle es auffaßt; und daß sie in ihr entsteht, zustande kommt (γίνεσθαι), wie es an der früheren Stelle de anima 432 b 5 ausgedrückt wird, kann man auf Grund der späteren ausführlichen Erörterung auch nur als ungenauen Ausdruck ansehen, in dem die ältere Auffassung noch nachwirkt. Der νοῦς spielt in dieser Theorie, entsprechend der φαντασία, nur die Rolle eines Vermittlers zwischen dem ὁρατόν und dem ὁρατικόν. Um das ὁρατικόν in Bewegung zu setzen, muß das ὁρατόν diesem in vorstellungsmäßiger Form präsentiert und nahegebracht werden. Das tut entweder die φαντασία, die irren kann, oder der νοῦς, der niemals irrt. In jenem Fall ist das ὁρατόν nur ein φαινόμενον ἀγαθόν, in diesem das πρᾶκτόν ἀγαθόν selbst. Ein Lebewesen kann nur begehren und erstreben auf Grund eines Vorstellungsbildes (ὁρατικόν δι' οὗ αὖτο φαντασία). Dieses Vorstellungsbild kann entweder aus der Wahrnehmung oder aus dem Denken entspringen. Sonst leistet die Denkseele nichts für das Zustandekommen der βούλησις, als daß sie der Triebhaftigkeit der Seele (dem ὁρατικόν) einen Gegenstand vorstellt, der sie als Ziel (als vermeintes oder als wirkliches erstrebenswertes Gut) in Bewegung setzt. Es ist daher schwerlich ein ganz zutreffender Ausdruck, daß die βούλησις in der Denkseele entsteht. Aristoteles würde diesen Ausdruck gewiß nicht gebraucht haben, wenn nicht nach seiner älteren Theorie, auf welche die Topikstelle ein Schlaglicht wirft, die βούλησις wirklich ein Akt der Denkseele selbst gewesen wäre. Wir sind daher meines Erachtens berechtigt, den Satz der Topik 2 126 a 13 πάντα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ in dem Sinne zu deuten, daß Aristoteles damals noch der Denkseele selbst die βούλησις, d. h. das Wollen des von ihr als gut Erkannten, zuschrieb. So sehr stand er damals, als er die Topikvorlesung hielt, noch im Banne der platonischen Anschauung, derzufolge jeder der drei Seelenteile sowohl vorstellend als strebend gedacht wird und daher eher Teilseele als Seelenteil genannt zu werden verdient. Diese früharistotelische, platonisierende Anschauung ist zwar schon in der „Großen Ethik“ aufgegeben, aber sie wirkt noch nach. Ἐπιθυμία, θυμὸς, βούλησις als die drei Arten der ἐρεσις, außer denen es keine gibt, sind streng

genommen nicht mehr berechtigt, wenn die Trennung von *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν* aufgegeben ist und sie unter dem Oberbegriff des *ὁρεκτικόν* zusammengefaßt werden, weil auch der Zorn eine *ὄρεξις* ist. Dennoch ist die ganze Erörterung über das *ἐκούσιον* nicht nur in der Großen, sondern auch noch in der Eudemischen Ethik auf diese drei Begriffe gebaut. Erst in der Nikomachischen Ethik ist dies nicht mehr der Fall. Da werden sie nur noch benützt, um durch den Gegensatz den Begriff der *προαίρεσις* herauszuarbeiten. Daß in diesem Zusammenhang auch der *θυμός* mit herangezogen wird, von dem der Philosoph selbst gesteht: *ἤκιστα τὰ κατὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκῶν* und den mit der *προαίρεσις* niemand verwechseln konnte, läßt sich nur daraus erklären, daß der *θυμός* in den früheren Ethikkursen eine größere und berechtigtere Rolle gespielt hatte. — Merkwürdig ist das Nebeneinanderhergehen der Ausdrücke *ὄργη* und *θυμός* für Zorn in den beiden späteren Ethiken. In der ‚Großen Ethik‘ ist ein solcher Promiscuegebrauch noch nicht vorhanden. In der eben zitierten Erörterung über das *ἐκούσιον* sind, wie wir gesehen haben, die drei Arten der *ὄρεξις*, *ἐπιθυμία*, *θυμός*, *βούλησις*, eigentlich Vertreter der drei platonischen Seelenteile. Aristoteles hätte gar nicht fragen können, ob nur die *κατὰ τὴν ὄργην πρᾶξις* freiwillig sei. Diese hätte, weil zu speziell, nicht mit der *κατὰ ἐπιθυμίαν* und der *κατὰ βούλησιν*, die auf allgemeinen Prinzipien beruhen, koordiniert werden können. Wenn *θυμός* hier *ὄργη*, d. h. *ὄρεξις* (= *ἐπιθυμία*) *τιμωρίας*, bedeutete, könnte es nicht neben der *ἐπιθυμία* als zweite Hauptart der *ὄρεξις* angeführt werden. Nur weil *θυμός* ein allgemeines, von der *ἐπιθυμία* wesensverschiedenes seelisches Prinzip bedeutete und der Bedeutung von *θυμικόν* nahestand, war dies möglich. Der Zorn ist nur einer der Affekte, die im *θυμός* wurzeln; sein Wesen erschöpft sich nicht im Zürnen. Hier also kann man nicht sagen, daß *θυμός* = *ὄργη* gebraucht sei. An der andern Stelle der ‚Großen Ethik‘, wo vom *θυμός* die Rede ist, 1202 b 17 f., wird das Verhalten des *ἀκρατὴς* *παρὰ τὴν ὄργην* mit dem eines jungen Sklaven verglichen, der, wenn sein Herr sagt: *δός μοι*, ohne erst die Angabe, was er geben soll, abzuwarten, etwas Verkehrtes gibt: *ἑμαυτὸν δὲ τοῦτω πέπονθε ὁ τῆς ὄργης ἀκρατής* *ἔστιν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα δὲ ἡδύναται, ὡρμηθεὶς ὁ θυμός* *πρὸς τὸ τιμωρῆσθαι, οὐκ ἔστι ἀναμείνων ἀκούσαι πότιρον δὲ ἢ οὐ δὲ ἢ ἐπὶ γε εὐχ*

οὕτω πρὸς τὸν. Es ist klar, daß hier θυμός nicht den Zornaffekt bezeichnet, der vielmehr in dem ganzen Abschnitt immer ἐργή genannt wird, sondern die seelische Potenz, die den Affekt hervorbringt. In der Eudemischen Ethik dagegen wird 1220 b 12 der θυμός neben φόβος und αἰδώς als πάθος mitaufgezählt und 1229 a 24 als Synonym mit ἐργή verbunden. 1231 b 15 heißt es gar: λυπεῖσθαι παύτην τῆς λύπης, ἣν καλοῦμεν θυμόν. Desgleichen werden in der Nikomachischen Ethik θυμός und ἐργή ohne erkennbaren Unterschied für das πάθος gebraucht. Man erkennt also auch hier, daß die ‚Große Ethik‘ die früheste der drei Ethiken ist und der älteren Lehrform, die wir aus den Topika rekonstruieren, noch näher steht.

Aber auch in der für die Lehre aller drei Ethiken grundlegenden Theorie von der ἐγκράτεια und ἀκρασία lebt doch die platonische Lehre von den Seelenteilen fort, wenn auch an Stelle der Dreiteiligkeit der Seele ihre Zweiteiligkeit getreten ist. Denn die Ansicht, daß das λόγος ἔχον dem ἄλογον befiehlt, setzt voraus, daß es das Gute nicht nur erkennt, sondern auch will. Setzt man für die Seelenteile bloße δυνάμεις ein, so kann es zwischen diesen nie zu dem Willenskonflikt kommen, der sowohl beim ἐγκρατῆς wie beim ἀκρατῆς nach der aristotelischen Lehre stattfindet und der beim ἐγκρατῆς durch den Sieg der Vernunft, beim ἀκρατῆς durch den des πάθος entschieden wird. Wir können daher dem Satze Eud. 1219 b 32 διαφέρει δ' οὐδὲν οὐτ' εἰ μεριστή ἡ ψυχὴ οὐτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς ἐργαζάμεναι, ὥσπερ ἐν τῷ καρπύῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κορτὸν ἀδιαχώριστον (vgl. Nik. 1102 a 28—32) nicht zustimmen. Denn wenn das rationale und das irrationale Element in der Seele so untrennbar verbunden wären, wie die konkave und konvexe Seite eines gebogenen Stabes, dann könnten sie unmöglich einander bekämpfen und die Einheit der Seele aufheben.

Die Stellen in der Topik, an denen von den Seelenteilen die Rede ist, kennen nur einen einheitlichen vernünftigen Seelenteil, der λογιστικόν genannt wird, wie bei Plato. Die Ethiken kennen alle drei eine Unterteilung dieses Seelenteiles in die theoretische und die praktische Vernunft. In der ‚Großen Ethik‘ 1196 b 16 heißt jenes τὸ ἐπιστημονικόν, dieses τὸ βουλευτικόν, auch τὸ προαιρετικόν (ibid. 27); für den ganzen Seelenteil aber, der in

der Regel τὸ λόγον ἔχον genannt wird, gebraucht der Verfasser 1208 a 10 noch den alten platonischen Ausdruck τὸ λογιστικόν, wie in den Topika. In der Nikomachischen Ethik 1139 a 12 wird mit diesem Ausdruck der praktische Teil der Vernunft bezeichnet, der in der Gr. Ethik βουλευτικόν genannt wurde (12 τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν). In der Eud. Ethik kommt der Ausdruck τὸ λογιστικόν nur 1246 a 19 und 23 in einer schwer verderbten Stelle vor, wo man zweifeln kann, ob es den ganzen vernünftigen Seelenteil (= τὸ λόγον ἔχον) bezeichnet oder nur dessen praktischen Teil (= τὸ βουλευτικόν). Ich glaube das letztere. Denn die Stelle handelt von der ἐρὼντης, der spezifischen Tugend des βουλευτικόν, die mit dem ἐπιστημονικόν nichts zu schaffen hat. Darum kann in der Wendung ἡ ἐρὼντης ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ unter λογιστικόν nicht der ganze vernünftige Seelenteil verstanden werden. Ist dies richtig, so dürfen wir sagen, daß allein in der ‚Großen Ethik‘ der ältere, auch in der Topik herrschende Sprachgebrauch noch fortbesteht, der den ganzen mit Vernunft und Denken begabten Seelenteil τὸ λογιστικόν nennt, und zwar in einer Stelle, wo es sich um die rein theoretische Tätigkeit des νοῦς handelt. Dies ist ein weiterer Beweis für die Priorität der ‚Großen Ethik‘ gegenüber den beiden andern.

In den Topika ε 136 b 10 lesen wir, daß es der ἐρὼντης eigentümlich (ἴδιον) sei, ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὐτό) Tugend des λογιστικόν zu sein; und da auch jede einzelne der andern Tugenden ebenso aufgefaßt werden könne, so ergabe sich der Schluß, daß es der σωφροσύνη eigentümlich sei, ihrem eigenen Wesen nach Tugend des ἐπιθυμητικόν zu sein. Aus dieser wichtigen Stelle erkennt man, daß Aristoteles in dieser Frühzeit die Tugendlehre direkt aus der von Plato übernommenen Lehre von den drei Seelenteilen abgeleitet hat. Die Beziehung, in die ἐρὼντης und σωφροσύνη zum λογιστικόν und zum ἐπιθυμητικόν als ihre spezifischen Tugenden gesetzt werden, läßt den Schluß unausweichlich erscheinen, daß auch das θυμικόν seine spezifische Tugend in dieser Lehre gehabt haben muß. Diese kann nur die ἀνδρεία gewesen sein. Die vierte der alten Kardinaltugenden, die δικαιοσύνη, muß dann natürlich auch aus den Seelenteilen abgeleitet worden sein, aber sie konnte nicht als spezifische Tugend eines der drei Seelenteile, deren jedem

schon seine spezifische Tugend zugeteilt war, sondern nur im Sinne Platos als das geordnete Zusammenwirken aller drei Seelenteile bestimmt werden, bei dem jeder von ihnen seine Aufgabe erfüllt. Natürlich müssen wir Umschau halten, ob etwa in den Topika sich noch andere für die Rekonstruktion der damaligen aristotelischen Ethik verwendbare Aussagen über die Gerechtigkeit finden und ob diese zu der von uns erschlossenen, ganz platonischen Auffassung dieser Tugend stimmen. Es ist aber dabei zu bedenken, daß an unserer Stelle nicht die Wesensbestimmung, sondern nur das *ἔστιν* einer jeden der Kardinaltugenden gegeben wird. Allerdings, insofern das *ἔστιν κατ' αὐτό*, nicht *κατὰ συμβεβηκός* angegeben werden soll, muß das *ἔστιν* aus der Wesensbestimmung ableitbar sein. Topika ζ 143 a 15 wird es als inkorrekt bezeichnet, die *δικαιοσύνη* als *ἔστιν ἰσότης ποσότης* oder *διανεμητική τοῦ ἰσού* zu definieren. Denn hier sei statt des *ἐγγρατὸν γένος*, der *ἀρετή*, ein diesem übergeordneter, fernerer Begriff als *γένος* angegeben, nämlich die *ἔστις*. Das Überspringen des *genus proximum* wird als logischer Fehler der Definition gebucht. Wir notieren beiläufig, daß *ἔστις* als Gattungsbegriff der Tugend, in Übereinstimmung mit den späteren drei Ethiken, schon für diese frühe Stufe der aristotelischen Ethik auch durch eine andere Stelle der Topika erwiesen, bezw. bestätigt wird. Vgl. Top. ζ 144 a 7 ff. Wenn Top. ζ 145 b 35 die Definition der *δικαιοσύνη* als *δύναμις τοῦ ἰσού διανεμητική* getadelt wird, weil der *δίκαιος* eher ein *προκείμενος* als ein *δυνάμενος τὸ ἴσον διανέμει* sei, so werden wir an die Definitionen der *ἀρετή* und der *ἐφένσεις* als *προκείμεναι ἔστις* erinnert. Zugleich aber mahnt uns die Wiederkehr der auch 143 a 15 gebrauchten Wendung *τοῦ ἰσού διανεμητική*, daß wir annehmen müssen, Aristoteles habe auch damals schon, wie später, den Begriff der Gerechtigkeit auf den der Gleichheit gegründet, und zwar auf den nicht des *ἀριθμῶς*, sondern des *κατ' ἀνάλογίαν ἴσον*. Sollen wir mit diesem Ergebnis das frühere verschmelzen, daß die *δικαιοσύνη* ihrem eigenen inneren Wesen nach die gemeinsame Tugend der drei platonischen Seelenteile sein mußte und daß dies ihr *κατ' αὐτό ἔστιν* war, so liegt es nahe, daß Aristoteles auch diese Seite der *δικαιοσύνη*, also auch das *κατ' αὐτόν*, nicht nur das *πρὸς ἑαυτὸν δίκαιον εἶναι*, auf das *κατ' ἀνάλογίαν ἴσον*, nämlich der drei Seelenteile, zurückführte.

Das *ἴσον* ist ja nach aristotelischer Anschauung das μέσον τοῦ πάντων καὶ τοῦ ἐλάττωτος, also im Grunde identisch mit dem Prinzip der richtigen Mitte, das später seine ganze Lehre von der ethischen Tugend beherrscht. Versuchen wir, aus allen diesen Momenten die aristotelische Wesensbestimmung der Gerechtigkeit in dem den Topika entsprechenden Entwicklungsstadium seiner Ethik vermutungsweise herzustellen, so ist sie ihrem allgemeinsten Wesen nach die Tugend, die Gleichheit schafft, aber es ergab sich eine zweifache Gerechtigkeit, je nachdem das *ἴσον* in dem inneren Zustand der Seele selbst, d. h. in dem Verhältnis ihrer Teile untereinander, oder im Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen durch sie hergestellt wurde. Zwei Arten von Gerechtigkeit kennzeichnen ja auch die späteren Ethiken (d. h. die Große und die Nikomachische, denn in der Eudemischen ist die Behandlung der Gerechtigkeit ausgefallen); in der ‚Großen Ethik‘ ist die Gerechtigkeit, die der einzelne, ganz abgesehen vom Gemeinschaftsleben, als einzelner Mensch besitzen kann, ebenso wie er jede der andern ethischen Einzeltugenden an und für sich selbst (*αὐτὸς καὶ ἑαυτὸν*) besitzt, eine auf der Befolgung aller Gesetze beruhende vollkommene Tugend, die Summe gewissermaßen aller ethischen Tugenden; das *δίκαιον πρὸς ἑτερον* dagegen, zu dem mindestens zwei gehören, weil es auf dem *ἴσον* beruht (*τὸ δὲ τί ἐστι ἴσον ἐν ἀλλήλοις δοεῖν ἐγγίνεται*), ist der Gegenstand, auf dessen Realisierung sich die andere *δικαιοσύνη* als *προσιπτική* ἕως richtet (*ἐπεὶ οὐ τὸ δίκαιόν ἐστιν ἐν ταύταις —, ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἐν αὐτῇ τῇ ἑστὶ ὁρμήν ἔχουσα μετὰ προσιπτικῶς περὶ ταῦτα καὶ ἐν ταύταις*). Diese Lehren der ‚Großen Ethik‘ stimmen bezüglich der *πρὸς ἑτερον δικαιοσύνη* vorzüglich zu dem, was wir aus den Topikstellen als ältere Lehrform des Aristoteles erschlossen haben; nur die *δικαιοσύνη*, die man *καθ' αὐτὸν* besitzen kann, ist in der ‚Großen Ethik‘ völlig anders aufgefaßt. Sie hat mit den Seelenteilen und ihrem geordneten Zusammenwirken auf Grund des Prinzips der proportionalen Gleichheit nichts mehr zu tun, sondern wird als eine Art von Legalität, als Befolgung der Gesetze aufgefaßt. Ich meine, man erkennt deutlich, daß diese auch in der Nikomachischen Ethik, allerdings mit einer noch zu besprechenden wesentlichen Änderung, beibehaltene Lehre von der Gerechtigkeit als *τέλειστος ἀρετὴ* ein Surrogat ist, durch

das die auf dem Zusammenwirken der Seelenteile beruhende platonische Gerechtigkeit, diese innere Gerechtigkeit der Seele ersetzt wurde, als Aristoteles an der Lehre von den drei Seelenteilen irre geworden war. Die Doppelbedeutung des Wortes *δικαιοσύνη* als *τελεία ἀρετή* einerseits und als Prinzip der Verteilung von Gütern und Rechten andererseits war durch den griechischen Sprachgebrauch gegeben. Darum mußte Aristoteles die beiden Bedeutungen unterscheiden und jeden der beiden durch das Wort *δικαιοσύνη* bezeichneten Begriffe gesondert definieren. Ursprünglich hatte er die Synonymie erklärt, indem er beide Begriffe auf das *ἴσον* zurückführte. Es erschien verständlich, daß zwei Begriffe, die eine so wesenhafte Verwandtschaft miteinander hatten, durch dasselbe Wort bezeichnet wurden. Nachdem er die platonische Dreiteilung der Seele aufgegeben hatte, mußte er für die *δικαιοσύνη* als *τελεία ἀρετή* eine neue Erklärung geben. Dabei ging die wesenhafte Verwandtschaft der beiden Begriffe ganz verloren. Denn zwischen der Gesetzerfüllung und dem Gleichheitsprinzip ist kein innerer Zusammenhang erkennbar. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Begriffe ist in der ‚Großen Ethik‘, daß die eine *δικαιοσύνη* in dem einzelnen Menschen wohnen kann, während für die andre immer mindestens zwei erforderlich sind; in der Nikomachischen dagegen, daß die eine die ganze Tugend in ihrem Verhältnis zu andern Menschen ist, die andre eine Einzel-tugend neben den andern. Diese Verschiedenheit der Auffassung führt zu einem offenbaren Widerspruch. Denn während nach der ‚Großen Ethik‘ jemand im Sinne der ersten Art (die = *τελεία ἀρετή* ist) *καθ' ἑαυτόν ὢν δίκαιος* sein kann, im Sinne der zweiten dagegen nicht *καθ' ἑαυτόν ὢν*, sondern nur *πρὸς ἕτερον*, wird in der Nikomachischen Ethik gerade an der ersten Art mit der größten Entschiedenheit hervorgehoben, daß sie *πρὸς ἕτερον* ist: 1130 a 25 αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ὅτιν τελεῖται, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Darin besteht der Vorzug der *δικαιοσύνη*, daß, wer sie besitzt, *καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι*, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν· πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς σικαλίοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦν. Hiermit vergleiche man M. Mor. 1193 b 16 οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς πρὸς ἕτερον δίκαιος καθ' αὐτόν εἶναι δίκαιον. Es ist mir unverständlich, wie jemals jemand hat glauben können, der Abschnitt

der Gr. Ethik sei aus dem der Nikomachischen exzerpiert. Welchen Grund könnte wohl der „spätere Peripatetiker“, den man sich als Kompilator der Gr. Ethik erfindet, gehabt haben, den Gedanken des Meisters so auf den Kopf zu stellen? Dagegen ist die Nikomachische Fassung erklärlich als Versuch, die mißlungene ältere Fassung zu verbessern. Die Gesetze, sagt Aristoteles Nik. 1129 b 19 sq., befehlen die Betätigungen aller Tugenden und verbieten die Betätigungen aller Laster $\delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \delta\ \kappa\alpha\lambda\epsilon\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma \delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma, \chi\epsilon\iota\rho\alpha\nu \delta' \delta\ \alpha\pi\alpha\rho\chi\epsilon\delta\iota\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. Dieser Zusatz macht klar, daß durch die bloße Befolgung der Gesetze unmöglich eine $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha \alpha\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ zustande kommen kann. Wenn, wie es b 14 heißt, $\alpha\iota \nu\omicron\mu\omicron\iota \alpha\gamma\alpha\rho\epsilon\iota\sigma\iota \pi\alpha\rho\iota \alpha\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \sigma\tau\omicron\chi\alpha\zeta\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \eta \tau\omicron\theta \kappa\omicron\nu\eta \sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\rho\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \eta \tau\omicron\iota\varsigma \alpha\rho\epsilon\tau\iota\circ\iota\varsigma \eta \tau\omicron\iota\varsigma \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\iota$, wenn sie also bisweilen nur befehlen, was den $\chi\omicron\rho\iota\circ\iota$ frommt, so befehlen sie vieles Unsittliche. Dieser Zusatz, der den Hauptgedanken aufhebt, kann nicht zum ursprünglichen Entwurf dieses Abschnitts gehören, den wir in der Gr. Ethik lesen. Er kann erst bei der Wiederholung desselben in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen sein. Aber Aristoteles sieht in ihm keine Aufhebung, sondern nur eine unerhebliche Einschränkung seines Gedankens und identifiziert die $\delta\iota\alpha\kappa\iota\alpha$, d. h. hier die vom Gesetzgeber aufgestellten Rechtsgrundsätze, mit den $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \tau\omicron\lambda\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\alpha} \epsilon\delta\delta\iota\alpha\kappa\tau\omicron\nu\iota\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu \mu\alpha\rho\iota\omega\nu \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \tau\eta \kappa\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\eta \kappa\omicron\iota\nu\nu\omega\iota\alpha$. Hieraus ergibt sich aber, daß die Gesetze nur diejenigen Tugendbetätigungen gebieten, die förderlich, und nur diejenigen lasterhaften Betätigungen verbieten, die hinderlich für die Glückseligkeit der Bürgerschaft sind, also nur die $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\tau\epsilon\rho\omega\nu$. Diese Einsicht ist der Beweggrund für die Abänderung der älteren Darstellung. Daneben ist Aristoteles jetzt offenbar bestrebt, der Gerechtigkeit etwas Besonderes, ja sogar einen Vorrang vor der Gesamtheit aller ethischen Tugenden, die sie in sich vereinigt, zuzuschreiben, durch den sie mehr ist als eine bloße Summe derselben. Freilich ist die Beziehung $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\tau\epsilon\rho\omega\nu$ theoretisch kaum geeignet, einen Vorrang der $\delta\iota\alpha\kappa\iota\omega\sigma\acute{\iota}\nu\eta$ über ihre Bestandteile zu begründen. Denn entweder liegt schon im Wesen jeder dieser Einzel-tugenden die Möglichkeit einer Betätigung gegenüber den Nebenmenschen — in diesem Fall muß solche Betätigung, auch ohne daß sie alle vereinigt sind, von jeder einzelnen geleistet werden — oder die Möglichkeit zu ihr liegt nicht im Wesen

der Einzeltugenden — dann begreift man nicht, wie sie durch deren Verbindung geschaffen werden soll. Ferner ist gar nicht klar, welche Rolle im Handeln dieses *δίκαιος* = *νόμιμος* die positiven Gesetze seiner Vaterstadt spielen. Ist der Wille, sie zu befolgen, der Beweggrund seines Handelns oder würde er, auch ohne die Gesetze zu kennen, auf Grund seiner tugendhaften *ἔξαι* alle ihre Forderungen erfüllen? Im ersten Fall würde die *δικαιοσύνη* durchaus nicht mit der Gesamttugend identisch sein, sondern eine einzelne Tugend neben den andern, eine *πρᾶξις* *ἔξαι* τοῦ πείθεσθαι τοῖς κατέμινος νόμοις; im zweiten Fall müßte die Beziehung πρὸς ἕτερον schon in den einzelnen *ἔξαι*, aus denen sie zusammengesetzt ist, enthalten sein. Aus dieser Betrachtung gewinne ich den Eindruck, daß dieser Abschnitt der Nikomachischen Ethik aus dem Bestreben des Philosophen entstanden ist, die ihn nicht mehr befriedigende Lehre seines älteren Vorlesungskurses zu verbessern, die ihrerseits durch versuchte Verbesserung einer noch älteren Lehrform entstanden war, die sich eng an Platos Lehre von der Gerechtigkeit anschloß, das *ἴσος* aber zum Prinzip nicht nur der äußeren Gerechtigkeit *ἐν συμβολαίοις*, sondern auch der inneren Gerechtigkeit machte, in der alle Tugenden enthalten sind. So würde sich wieder, auch von dieser Seite her, eine Bestätigung meiner These ergeben, daß die „Große Ethik“ die früheste der drei Ethiken ist.

Die Stelle Top. α 106 b 31 *εἰ τὸ δίκαιός λέγεται τὸ τε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην κρίναι καὶ τὸ ὡς δεῖ, ὁμοίως καὶ τὸ δίκαιον* führt bereits die Untersuchung subjektiver und objektiver Gerechtigkeit einer Entscheidung ein, welcher die der bewußt von der unbewußt ungerechten Entscheidung entspricht. Diese Unterscheidung findet sich auch Gr. Ethik 1196 a 30 *καὶ οὗτος* (scil. ὁ κρίνας κακῶς) *ἔστι μὲν ἢ ἀδικεῖ, ἔστι δὲ ἢ οὐκ ἀδικεῖ· ἢ μὲν γὰρ τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εἰσῶτι ἐν δίκαιον μὴ ἔκρινεν, ταύτῃ μὲν ἀδικεῖ, ἢ δὲ τὸ αὐτῷ δοκῶν εἶναι δίκαιον, οὐκ ἀδικεῖ*. In der Parallelstelle Nik. 1236 b 32 *ἔτι· εἰ μὲν ἀγνοῶν ἔκρινεν, οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν δίκαιον οὐδ' ἀδικος ἢ κρείσσος ἔστιν, ἔστιν δ' ὡς ἀδικος* (ἕτερον γὰρ τὸ νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον)· *εἰ δὲ γινώσκων ἔκρινεν ἀδικος, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἢ χεῖρτος ἢ τιμωρίας* ist der Gedanke durch die Einführung des νομικὸν δίκαιον als Gegensatz von τὸ πρῶτον (= τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ εἰσῶτι ἐν) δίκαιον weitergebildet. Es sieht nun so aus, als ob der Richter, der

aus Unkenntnis des wahren Rechtes nach bestem Wissen und Gewissen eine ungerechte Entscheidung gefällt hat, nur nach dem Gesetzesrecht von ἀδικία freizusprechen wäre, nicht auch εἶναι ἥ im ethischen Sinne δικαιοῦς wäre. Dadurch ist der einfache und einleuchtende Gedanke entsteht, der in der Gr. Ethik in Übereinstimmung mit der Topikstelle noch ganz richtig wiedergegeben war.

Daß wirklich, wie wir angenommen haben, die δικαιοσύνη schon zur Zeit der Topik als εἶς, nicht als ἐπιστήμη oder θόναμος von Aristoteles bestimmt wurde, zeigen die Stellen Top. § 114 b 9 und § 125 b 20, von denen jene gegen ihre Definition als ἐπιστήμη, diese gegen ihre Klassifikation als θόναμος Einspruch erhebt. Jene lautet: καὶ εἰ ἡ δικαιοσύνη ἐπιστήμη, καὶ ἡ ἀδικία ἀγνοία· καὶ εἰ τὸ δικαίως ἐπιστημονικῶς καὶ ἐμπείρως, τὸ ἀδίκως ἀγνοούντως καὶ ἀπείρως· εἰ δὲ ταῦτα μὴ, οὐδ' ἔστινα· καθάπερ ἐπὶ τοῦ νῦν ἐξηθέντος· πολλὸν γὰρ ἂν φανεῖν τὸ ἀδίκως ἐμπείρως ἢ ἀπείρως. Die sokratische Ansicht, daß die Tugenden ἐπιστήμαι sind, wird in der Gr. Ethik 1182 a 15—23 und 1183 b 8—18 (vgl. 1190 b 28) kurz, ausführlich in der Eudemischen Ethik am Anfang des Buches 6 widerlegt, in einem leider durch Textverderbnis schwer entstellten und schwer verständlich gewordenen Abschnitt, auf den ich später noch zurückkommen werde. Wenn es auch schwer sein mag, den Gedankengang in allen Einzelheiten herzustellen, so ist doch klar, daß der Wissenscharakter der Tugend durch die Erwägung widerlegt wird, daß mit dem Wissen des Richtigen auf jedem Gebiet das Wissen des Falschen verbunden ist, also jede ἐπιστήμη auch zu unrichtigem Tun verwendet werden kann, wie wenn ein Schreibkundiger seine Schreibkunst dazu benützt, unrichtig zu schreiben: εἰ δὲ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἴη ἂν τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικία γρηθῆναι· ἀδικήσαι ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης· τὰ ἀδίκῃ πράττειν, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικῶς ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδόξαστον, φανερόν ἐστι οὐκ ἂν εἶναι ἐπιστήμαι αἱ ἀρεταί. — Daß die δικαιοσύνη nicht als θόναμος, sondern als εἶς gilt, wird ganz klar aus der zweiten Stelle 125 b 20 διαμαρτάνουσιν δὲ καὶ εἰ τὴν εἴς ἐστι τὴν ἀκολουθεῖσαν θόναμιν τάττοντες, εἶναι τὴν πραΰτητα ἐγκατατίκειν ὀργῇ καὶ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην φόβῳ καὶ καρδῶν· ἀνδρείος μὲν γὰρ καὶ πρὸς ὁ ἀπαθῆς λέγεται, ἐγκατατίκειν δ' ὁ πάσῳ καὶ μὴ ἀγόμενος· ἴσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ θόναμος ἐκατέρῃ τούτῃ, ὥστ' εἰ πᾶσαι μὴ ἀγασθαι, ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοσοῦ γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείου, τὸ δὲ πρὸς εἶναι,

ἀλλὰ τὸ ὅπως μὴ πάσχον ὑπὲρ τῶν τοιούτων μηδέν. In der Gr. Ethik 1203 b 13 findet sich ein Beweis, daß der σώφρων immer auch ἐγκρατής ist, nicht aber auch umgekehrt. Diesem Beweis liegt dieselbe Anschauung wie der Topikstelle zugrunde, daß die ἐγκράτεια gegenüber der ihr ähnlichen Tugend eine ἀκολουθεῖσα δύναμις sei (also die ἐγκράτεια ἐπιθυμίας gegenüber der σωφροσύνη, die ἐγκράτεια ὀργῆς gegenüber der πραότης, die ἐγκράτεια φόβου gegenüber der ἀνδρεία, die ἐγκράτεια καρδῶν gegenüber der δικαιοσύνη). Daß ἀκολουθεῖται τῷ σώφρονι ὁ ἐγκρατής wird bewiesen, indem zu den ἐγκρατεῖς auch gerechnet wird ὁ τοιοῦτος ὡν οἷος καὶ μὴ ἐννοεῖν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγίνοντο κατέχων. Das ist derselbe Gedanke, der in der Topikstelle in den Worten ἴσως μὲν τὸν — κρατεῖν ausgedrückt ist. In der Parallelstelle Nik. 1151 b 33—1152 a 6 wird nicht mehr behauptet, daß die ἐγκράτεια notwendig mit der σωφροσύνη verbunden ist, sondern nur eine Ähnlichkeit des ἐγκρατής mit dem σώφρονι konstatiert: ἐπεὶ δὲ καὶ ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καὶ ὁμοιότητα ἠκολούθηται; und dann folgt die Darlegung der Ähnlichkeiten, aber auch der Unterschiede des σώφρονος und des ἐγκρατής. Der Begriff der ἀκολουθεῖσα δύναμις ist fallen gelassen. Die Gr. Ethik kann hier weder aus der Nikomachischen Ethik geschöpft haben, noch aus der Eudemischen, in der der Abschnitt über ἐγκράτεια und ἡσυχία fehlt. Aber dies nur beiläufig. Ich habe die Topikstelle 125 b 20 hier nur herangezogen, weil sie auch über die Auffassung der Gerechtigkeit in der früharistotelischen Ethik etwas lehrt. Wenn die ἐγκράτεια καρδῶν sich zur Gerechtigkeit als ἀκολουθεῖσα δύναμις ebenso verhält wie die ἐγκράτεια φόβου zur Tapferkeit und die ἐγκράτεια ὀργῆς zur Sanftmut, so ist offenbar der δίκαιος ein Mann, der frei ist von Gewinnsucht. Ich habe schon in meiner Abhandlung „über die drei Ethiken“ darauf hingewiesen, daß die Gerechtigkeit in dem ursprünglichen Entwurf der aristotelischen Ethik in demselben Sinne wie die übrigen ethischen Tugenden als μεσότης eines bestimmten einzelnen πάθος, nämlich der Gewinnsucht, muß gegolten haben, und daß deswegen die Gr. Ethik, die dieser Auffassung Rechnung trägt, ursprünglicher sei als die Nikomachische, in der Aristoteles eingestehen muß 1133 b 32 ὅτι δὲ δικαιοσύνη μεσότης τις ἐστίν, οὗ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ’ ὅτι μέσου ἐστίν. In der Gr. Ethik 1193 b 30 wird der δίκαιος definiert:

ὁ τὸ ἔσθ' βουλευόμενος ἔχειν und diese Definition dürfen wir auf Grund der Topikstelle, von der wir ausgingen, auch jener ältesten aristotelischen Ethik zuschreiben, die in den Topika ihre Spuren hinterlassen hat. Wir waren ja schon von einer andern Stelle ausgehend dazu gekommen, die ἐξ ἐπὶ προαιρετικῇ τοῦ ἔσθ' als Wesensbestimmung der Gerechtigkeit für diese frühe Ethik zu erschließen. Was dazu als Ergebnis unserer letzten Betrachtung hinzukommt, ist die Einsicht, daß die προαίρεσις in erster Linie auf den eigenen Gütererwerb des Gerechten sich bezog. In der Nikomachischen Ethik ist diejenige Seite der δικαιοσύνης, die sich auf das allen ethischen Tugenden gemeinsame Prinzip der richtigen Mitte auf dem Gebiet eines πάθος zurückführen ließ, die δικαιοσύνη als Regelung des eigenen Gewinntriebes, so in der Definition verquiekt mit jener andern Seite der Gerechtigkeit, die es mit der Wahrung des δίκαιον in den gegenseitigen Beziehungen anderer Menschen zu tun hat, daß jene erste Seite nicht mehr als die nach dem Zusammenhang der ganzen ethischen Theorie hauptsächlich selbständig in Erscheinung tritt. Denn 1134 a 1 sagt Aristoteles: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστίν, καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δίκαιου καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἑαυτὸν, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρέτου πλέον αὐτῷ, ἑλάττω δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβέρου δ' ἀνὰ πάλιν, ἀλλὰ τοῦ ἔσου τοῦ κατ' ἀνάλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλαι πρὸς ἄλλον. Diese Verquickung hat es unmöglich gemacht, die δικαιοσύνη als μεσότης eines πάθος mit den übrigen ethischen Tugenden auf eine Linie zu stellen. Ihretwegen hat Aristoteles zugestehen müssen, sie sei μεσότης οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς. Deswegen hat er auch 1106 b 10 ὑπερβολή, ἑλάττωσις und μέτρον, die sich in der Gr. Ethik nur auf die πάθη beziehen, auf die πράξεις ausgedehnt: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολή καὶ ἑλάττωσις καὶ τὸ μέτρον. Noch die Eudemische Ethik weiß von dieser Ausdehnung nichts, sondern bezieht die μεσότης auf die mit allen πάθη verbundenen ἡδέαι und λύπαι. In der Gr. Ethik wird das πρὸς ἑαυτὸν δίκαιον in dem ersten Abschnitt 1193 b 19—32 sicher nur auf die Regelung des Gewinntriebes des Gerechten selbst bezogen, durch die er zwischen ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι selbst die Mitte hält. Sonst könnte nicht die δικαιοσύνη selbst eine μεσότης ὑπερχῆς καὶ ἐκλεψέως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου genannt werden und könnte auch

nicht der *δικαιοσύνη* als *ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν* definiert werden. Der folgende lange Abschnitt 1193 b 37—1194 a 25 über das *δικαίον* als proportionale Gleichheit scheint zwar, ins politische Gebiet übergreifend, von der Wahrung der Gerechtigkeit im Verhältnis anderer zu andern, wie sie der Richter und der Staatsmann braucht, zu handeln und 1194 a 26 am Schluß des Abschnittes auch diese zweite Art der äußeren Gerechtigkeit in den Gerechtigkeitsbegriff mit hineinzuziehen: *ἐπεὶ οὖν τὸ δίκαιόν ἐστιν ἐν ταύτοις* (das bezieht sich auf 93 b 37—94 a 25) *καὶ τοῖς εἰρημένοισι ἐμπροσθεν, ἢ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἐν εἴῃ τῇ ἔξει ὁρμῇ ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν ταύτοις*. Aber kein Wort in diesem Abschnitt lehrt, daß der Verfasser an einen Mann denkt, der ohne eigenes Erwerbsinteresse *ἄλλοις πρὸς ἄλλους* eine Verteilung von Rechten und Gütern vornimmt. Es kann gemeint sein, daß das Prinzip der proportionalen Gleichheit auch bei Rechtsgeschäften zwischen nur zwei Personen gültig ist und der gerecht ist, der nicht durch *πλεονεξία* gegen dieses Prinzip verstößt. Die von der Gr. Ethik befolgte Auffassung ist schon an und für sich als die ursprüngliche kenntlich, weil sie sich zwanglos in die aristotelische Theorie von den ethischen Tugenden als *μεσότητις* einfügt. Sie wird aber außerdem dadurch als die ursprüngliche bestätigt, daß sie auch der Topikstelle, von der wir ausgingen, zugrunde liegt. Gern würde man wissen, ob die Tugenden in jener früharistotelischen Ethik schon nicht nur als *ἔξις* überhaupt, sondern auch als *μέσσις* *ἔξις* zwischen *ὑπερβολῇ* und *ἐλλείψει* bestimmt wurden. Aus dem Satze Top. β 113 a 5 *οὐ δοκεῖ δὲ φευκτὸν φευκτῷ ἐναντίον εἶναι, εἴν μὴ τὸ μὲν καθ' ὑπερβολήν, τὸ δὲ καθ' ἐνδεῖαν λεγόμενον ᾧ ἢ τῇ γὰρ ὑπερβολῇ τῶν φευκτῶν δοκεῖ εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἐνδεῖα* kann man dies meines Erachtens nicht schließen. Denn daß *ὑπερβολή* und *ἐνδεῖα*, obgleich einander entgegengesetzt, doch beide zu meiden sind, konnte, weil dieser Satz die mannigfaltigste Anwendung auf verschiedenen Lebensgebieten zuläßt, schon längst in den allgemeinen Erwägungen der Güterlehre, die zu den frühesten Bestandteilen der aristotelischen Philosophie gehören, als einzige Ausnahme von dem Satze *φευκτὸν φευκτῷ οὐκ ἐναντίον* festgestellt worden sein, bevor es von Aristoteles zum Fundamentalprinzip seiner Tugendlehre erhoben wurde. Auch β 123 b 27 *ἐπιστασις* *ὅτι ἡ μὲν ἐνδεῖα καὶ ὑπερβολή ἐν τῇ αὐτῇ γένει· ἐν τῷ κατὰ γὰρ ἄμω*

τὸ δὲ μέτριον ἀνά μέσον ἐν τοῦτων οὐκ ἐν τῷ κατῷ, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθῷ kehrt derselbe Gedanke wieder. Der Ausdruck ἔνδεια für den Gegensatz von ὑπερβολή ist in der Gr. Ethik der vorherrschende, in der End-Ethik und in der Nikomachischen überwiegt ἑλευφές. Top. 125 b 25 heißt es: ἀνδρείος μὲν γὰρ καὶ πρᾶος ὁ ἀπαθής λέγεται — οὐ μὲν τοῦτο γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείω, τὸ δὲ πρᾶν εἶναι, ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. Das sieht so aus, als ob Aristoteles damals noch nicht die Metriopathie, sondern die Apathie als Ideal aufgestellt hätte. Aber das ist sehr unwahrscheinlich. Denn wenn das θυμειδές ein selbständiger Seelenteil ist, so muß auch der Zorn in gewissen Fällen naturgemäß sein.

Top. ζ 149 b 31 sq. tadelt Aristoteles die Definition der δικαιοσύνης als (ἕξις) νόμων σωστική, weil sie ein δι' αὐτὸ αἰρετόν als ein δι' ἄλλο αἰρετόν definiere: τὸ γὰρ ποιητικὸν ἢ σωτικὸν τῶν δι' ἄλλο αἰρετόν. Es hindere zwar nichts, daß ein δι' αὐτὸ αἰρετόν zugleich auch δι' ἄλλο αἰρετόν sei. Dennoch sei jene Definition anstößig: ἐκαστον γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα, βέλτιον δὲ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν τοῦ δι' ἕτερον, ὥστε τοῦτο ἔδει καὶ τὸν ὁρισμὸν μᾶλλον σημαίνειν. An diese Vorachrift hat sich Aristoteles selbst schon in der Gr. Ethik nicht mehr gehalten, als er die erste Art der δικαιοσύνης dem ἐμμένειν τοῖς κατὰ νόμον δικαίοις zuschrieb, freilich mit dem Zusatz: ἀλλὰ μὲν οὐ τοῦτο τὸ δικαίον οὐδὲ τὴν περὶ ταῦτα δικαιοσύνην ζητοῦμεν. Denn ἐμμένειν τοῖς νόμοις ist dasselbe wie σῶζειν τοὺς νόμους.

Top. γ 117 a 35 werden δικαιοσύνη und σωφροσύνη für wertvoller (αἰρετότερα) als die ἀνδρεία erklärt, weil sie ἐν παντί κατῷ ἢ ἐν τοῖς πλείστοις, bezw. immer nützlich sind, die Tapferkeit dagegen nur manchmal, was an Platos erstes Buch der Gesetze erinnert. Ein weiterer Grund für die Bevorzugung der Gerechtigkeit vor der Tapferkeit wird ebendasselbst 37 hinzugefügt: δικαίων μὲν γὰρ πάντων ὄντων, οὐδὲν χρήσιμος ἡ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων χρήσιμος ἡ δικαιοσύνη. Ganz ähnlich werden Nik. 1155 a 25 (in der Einleitung der Freundschaftsabhandlung) δικαιοσύνη und φιλία miteinander verglichen: καὶ φιλικὸν μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δικαιοὶ δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. Ein dritter Grund für den höheren Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit folgt 118 a 16 καὶ οὐ μὴ ἐστὶ περ' ἄλλου πορίσασθαι ἢ ἔστι καὶ περ' ἄλλου, οἷον πέπονθεν ἡ δικαιοσύνη πρὸς ἀνδρείαν.

An die *διαίρεσις* müssen wir anschließen, was über die Auffassung der *εὐνότης* in der früharistotelischen Ethik aus den Beispielen in den *Topika* sich ergibt. Sie ist, wie oben bereits erwähnt wurde, die spezifische Tugend des *λογιστικόν*, wie die *τιμωρότης* die des *ἐπιθυμητικόν*. Schon hieraus geht hervor, daß eine Zweiteilung des *λογιστικόν* in einen theoretischen Teil (*ἐπιστημονικόν*) und einen praktischen Teil (*βουλευτικόν*), wie in den drei Ethiken, damals von Aristoteles noch nicht eingeführt war. Sonst hätte ja jeder dieser beiden Teile seine spezifische Tugend besitzen müssen, wie in den drei Ethiken, nämlich das *ἐπιστημονικόν* die *σοφία*, das *βουλευτικόν* die *εὐνότης*. Daß letztere als spezifische Tugend des ganzen *λογιστικόν* aufgefaßt wird, zeigt bezüglich des *λογιστικόν*, daß es selbst noch einheitlich war, bezüglich der *εὐνότης*, daß sie theoretisch und praktisch zugleich war. Die Ethik der *Topika* liegt also der scharfen Scheidung des Praktischen vom Theoretischen voraus, die in der Gr. Ethik schon vorhanden ist und im Anfang der Gr. Ethik darin zum Ausdruck kommt, daß die Vermischung der Ethik mit der platonischen *πραγματεία ὑπὲρ τὰγαθόν* (1182 a 27) verworfen und das Gute, von dem die Ethik zu handeln hat, als *πρακτικόν* oder *πολιτικόν ἀγαθόν* von andern Arten des Guten reinlich abgesondert wird. Wenn er bereits den praktischen vom theoretischen Teil des *λογιστικόν* unterschieden hätte, so hätte er *Top.* ζ 145 a 28 die Wesensbestimmung der *εὐνότης* als *ἀρετὴ ἀνθρώπου* oder als *ἀρετὴ ψυχῆς* nicht tadeln können εἰ μὴ τοῦ πρώτου ἐπιδιδωκεν und nicht fordern können, daß sie als *ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ* definiert werde: *πρώτου γὰρ τοῦ λογιστικοῦ ἀρετὴ ἡ εὐνότης· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ψυχῆ καὶ ἀνθρώπου εὐνοεῖν λέγεται*. Denn dann hätte die *εὐνότης ἀρετὴ τοῦ βουλευτικοῦ* heißen müssen, weil das *βουλευτικόν* beim Emporsteigen auf der Leiter der *διαίρεσις* die erste Sprosse gewesen wäre, auf der sich die *εὐνότης* eingestellt hätte. So wie es nach *Top.* ε 138 b 12 *ὁμοίως ἐστὶν ἔθιον ψυχῆς τὸ μέρος αὐτῆς ἐπιθυμητικόν καὶ λογιστικόν εἶναι πρώτου*, so ist auch nach 138 b 1 *ὁμοίως ἔθιον λογιστικοῦ τὸ πρῶτον εὐνοῖμον καὶ ἐπιθυμητικοῦ τὸ πρῶτον σὺμμερον*. Daß die *εὐνότης* der *Topika* das praktische Denken umfaßt, zeigen Stellen wie *Top.* γ 117 a 28 *κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ εὐνότης ἐν τῷ γήραϊ αἰστώτερον· οὐδαίς γὰρ τοὺς νέους αἰσθίται ἡγεμόνας διὰ τὸ μὴ ἀξιῶν εὐνοῖμους εἶναι*, wo *εὐνότης* die für einen politischen oder militärischen Führer erforderliche praktische

Einsicht bedeutet, und γ 118 a 18 *ὅλον δύνάμει ἄνευ φρονήσεως οὐκ αἰστέον, φρόνησις δ' ἄνευ δυνάμεως αἰστέον*, wo die den richtigen Gebrauch der Macht ermöglichende φρόνησις auch nur praktische sittliche Einsicht sein kann. Daß aber die φρόνησις der Topika zugleich auch theoretischen Charakter hat und ihrem Wesen nach ἐπιστήμη ist, das läßt sich aus folgenden Topikstellen wahrscheinlich machen. Zunächst erscheint die ἐπιστήμη, wie natürlich, als Leistung des λογιστικόν. Nur im λογιστικόν kann ἐπιστήμη entstehen und Dasein haben: Top. ε 128 b 37 *καθάπερ ἀρετῆς πρὸς ἐπιστήμην* (scil. θέν), *ὅτι τὸ μὲν ἐν πλείοσι, τὸ δ' ἐν λογιστικῷ μόνον καὶ τοῖς ἔχουσι λογιστικὸν πέφυκε γίνεσθαι*. Freilich wird an einer andern Stelle ε 129 a 10 als ein ἐπὶ τὸ πολλὸν καὶ ἐν τοῖς πλείστοις θένον des λογιστικόν im Verhältnis zu den beiden andern Seelenteilen angeführt, daß es ihnen gebietet und daß die andern beiden ihm dienen: *τὸ μὲν προστατεύει, τὸ δ' ὑπακούει*. Dieses θέν gilt aber nicht immer, sondern nur in den meisten Fällen. Denn wenn die Seele schlecht ist, so kommt es auch vor, daß das ἐπιθυμητικόν und das θυμητικόν ihrerseits dem λογιστικόν gebieten. Wir werden später bestätigt finden, was schon dieses προστατεύει nahelegt, daß das λογιστικόν als wollend gedacht wird, da ja ein Befehlen immer ein Wollen des Befohlenen voraussetzt. Das eigentliche Wesen des λογιστικόν liegt aber im Denken und Erkennen. Wenn es nun ε 136 b 10 heißt, es sei der φρόνησις eigentümlich (θέν), ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὐτὴν) Tugend des λογιστικόν zu sein, so muß sie irgendwie auf die Höchstleistung des denkenden Erkennen, d. h. auf das Wissen Bezug gehabt haben. Wir dürfen als Tugend des λογιστικόν nicht eine ἐξίς genannt zu finden erwarten, vermöge deren es die Tätigkeit des Denkens und Erkennens möglichst vollkommen ausführt. Denn diese könnte sich nur beziehen auf das Denken, welches entsteht und vergeht. Höher ist die ἐπιστήμη, die unveränderlich ist; darum konnte nur sie als die ἀρετὴ des λογιστικόν, als das ἀρίστα αὐτὸ διακρίναι angesehen werden. So wird es begreiflich, daß in den Topika die φρόνησις als ἐπιστήμη aufgefaßt wird. Top. γ 119 b 32 *ὅλον εἰ καίτοι ἐπιστήμη τις ἀγαθόν, διαγχαίη δ' οὐ φρόνησις οὐκ ἀγαθόν, ὅδ' ἄλλη οὐδεμία ἐστίν, ἐπεί οὐδ' ἡ μάλιστα δοκοῦσα*. Das heißt, wenn sich zeigen ließe, daß die φρόνησις nicht ein Gut ist, die am meisten unter allen ἐπιστήμαι für ein Gut gehalten wird, dann wäre damit bewiesen, daß auch von den

andern ἐπιστήμη keine ein Gut ist. Hier wird als feststehend vorausgesetzt, daß die φρόνησις die höchste Wissenschaft ist, die über alle andern Wissenschaften gebietet, Platos Wissenschaft vom Guten, die alle übrigen durch ihr Hinzutreten erst gut macht, kurz die höchste Philosophie. Top. γ 120 a 28 wird gezeigt, daß man den Satz ἐτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη auf vierfache Weise widerlegen kann. Man kann 1. zeigen, daß πᾶσα ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles, wie wir wissen, auch damals nicht lehrte) oder 2. ἐτι οὐδεμία ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles auch später nicht behauptet, da er ja die aus νοῦς und ἐπιστήμη zusammengesetzte σοφία als ἀρετὴ erweist Gr. Ethik 1197 a 23—30, b 3—10; in der alten Ethik umfaßt die ἐπιστήμη auch νοῦς und σοφία) oder 3. daß außer der φρόνησις auch eine andere Tugend, z. B. die Gerechtigkeit, eine ἐπιστήμη sei (auch dies hat Aristoteles, wie sich uns schon früher ergeben hat, nicht gelehrt) oder 4. daß die φρόνησις selbst keine ἐπιστήμη sei. Es gibt auf Grund dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten: entweder Aristoteles hat die vierte der aufgezählten Widerlegungsarten für zutreffend gehalten und selbst die φρόνησις nicht als ἐπιστήμη angesehen oder er hat den Satz ἐτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη als unwiderleglich angesehen. Man wird sich für die zweite dieser Möglichkeiten entscheiden müssen, wenn man Top. ε 137 a 12 beachtet: οὐκ ἐπεί ὁρατούτως ἔχει φρόνησις πρὸς τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐπιστήμῃ ἐκατέρου αὐτῶν εἶναι, οὐκ ἐστι δ' ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι καλοῦ, οὐκ ἂν εἴη ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι αἰσχροῦ. Hier gewinnt man den Eindruck, daß es für Aristoteles feststeht, daß die φρόνησις ein Wissen unter andern auch vom καλόν und αἰσχρὸν ist, daß aber ἐπιστήμη καλοῦ καὶ αἰσχροῦ ihm weder als ausreichende Wesensbestimmung der φρόνησις noch als ein ἴδιον derselben gilt; erstores nicht, weil καλόν und αἰσχρὸν nur einer der Gegenstände ist, auf die sich das höchste Wissen bezieht, das andere nicht, weil man Wissen vom καλόν und αἰσχρὸν auch haben kann, ohne die ganze φρόνησις zu besitzen. Aristoteles würde dieses Beispiel kaum gebraucht haben, wenn nach seiner damaligen Lehre die φρόνησις nicht wirklich auch ἐπιστήμη καλοῦ καὶ αἰσχροῦ gewesen wäre. Besonders wichtig für unser Problem ist auch Top. δ ep. 2 p. 121 b 24 bis 122 a 2. Hier wird gezeigt, daß man die Zugehörigkeit eines Speziesbegriffs zu einem bestimmten γένος dadurch widerlegen

kann, daß man ein anderes γένος desselben nachweist, das das von dem Gegner genannte weder umfaßt noch von ihm umfaßt wird. Wenn z. B. jemand die δικαιοσύνη dem Gattungsbegriff ἐπιστήμη zuweist, so kann man ihm einwenden, daß die δικαιοσύνη unbestreitbar auch in die Gattung ἀρετή gehört und daß keine der beiden Gattungen ἀρετή und ἐπιστήμη die andere umfasse. Damit sei erwiesen, daß die δικαιοσύνη keine ἐπιστήμη sei. Dieses Ergebnis entspricht, wie wir wissen, der eigenen Ansicht des Aristoteles. Er fügt aber trotzdem hinzu, daß in manchen Fällen der Satz: εἶναι ἓν εἶδος ὑπὸ δύο γένεσιν ἢ τὸ ἓτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεσθαι auf Bedenken stoße: δοκεῖ γάρ ἀνέμοις ἢ φρόνησις ἀρετὴ τε καὶ ἐπιστήμη εἶναι καὶ οὐδέτερον τῶν γενῶν ὑπὸ οὐδέτερου περιέχεσθαι· οὐ μὲν ὑπὸ πάντων γε συγχωρεῖται τὴν φρόνησιν ἐπιστήμην εἶναι· εἰ δ' οὖν τις συγχωρεῖ τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι, ἀλλὰ τὸ γε ὑπὸ ἄλληλα ἢ ὑπὸ τοῦτο ἄμω γίνεσθαι τὰ τοῦ αὐτοῦ γένεσιν τῶν ἀντιφατικῶν δοξεῖν ἓν εἶναι· καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης συμβαίνει· ἄμω γάρ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν· ἑκάτερον γάρ αὐτῶν εἰς καὶ διὰ θεοῦ ἐστίν· σκοπεῖον οὖν εἰ μηδέτερον ὑπάρχει τῷ ἀποδοθέντι γένει· εἰ γάρ μὴ ὑπὸ ἄλληλα ἐστὶ τὰ γένεσιν μὴ ὑπὸ τοῦτον ἄμω, οἷα ἂν εἴη τὸ ἀποδοθέν γένος. Ist es nicht höchst merkwürdig, welche Parteilichkeit hier unser Philosoph für den Satz zeigt, daß die φρόνησις sowohl ἐπιστήμη als ἀρετή sei? So groß ist diese Parteilichkeit, daß er einen anerkannten Satz der Logik in höchst fragwürdiger Weise modifiziert, nur um aufrechterhalten zu können, daß die φρόνησις sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη ist. Ein Speziesbegriff, sagt die Logik, kann nur unter zwei Gattungsbegriffe gehören, wenn der eine von ihnen den andern umfaßt. Diesen Satz benützt unser Philosoph unbedenklich, um die Definition der δικαιοσύνη als ἐπιστήμη zu widerlegen, weil er diese Definition im Gegensatz zu Sokrates und mehreren Sokratikern selbst nicht billigt. Aber sobald es sich um den Satz handelt, die φρόνησις sei sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη, zieht er dieses logische Prinzip in Zweifel und modifiziert es zu folgendem Satze: ein Speziesbegriff kann nur dann zwei Gattungen angehören, wenn diese entweder im Über- und Unterordnungsverhältnis zueinander stehen oder ihrerseits wieder Spezies derselben Gattung sind. Auf Grund unserer bisherigen Betrachtung sind wir genötigt anzunehmen, daß Aristoteles selbst die φρόνησις sowohl als spezifische Tugend des λογιστικῶν wie als ἐπιστήμη

auffaßt; in der oben ausgeschriebenen Stelle dagegen fährt er es als die Meinung einiger (*ἑνός*) ein, die nicht von allen akzeptiert wird. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß es sich um eine Meinung handelt, die ursprünglich von Plato und einigen seiner Schüler vertreten, auch von Aristoteles trotz aufsteigender Bedenken vorläufig noch festgehalten wird. Diese Annahme scheint mir alles zu erklären, sowohl die andern Stellen in den Topika, die die *ἐπὶ* bald als *ἀπὸ*, bald als *ἐκ* einführen, wie die Worte, die dies als nicht allgemein anerkannte Ansicht einiger bezeichnen, wie die unverkennbare Parteinahme für diese Ansicht, die in der Abänderung des logischen Grundsatzes um ihretwillen kenntlich wird. Aristoteles fühlt sich in den Topika noch als Platoniker. Wir finden zwar in den ethischen Beispielen der Topika schon viel von den spezifisch aristotelischen, von Plato abweichenden ethischen Dogmen, die wir aus den Ethiken kennen; daneben aber noch viel Platonisches, das zu der uns geläufigen späteren aristotelischen Lehrform nicht stimmt. Man kann nicht sagen, daß die Entwicklung der eigenen Philosophie des Aristoteles noch gar nicht begonnen hat und er noch ganz von Plato abhängig ist, aber die Lehre von den drei Seelenteilen hält er noch fest und legt sie seiner Tugendlehre und seiner Lehre von den einzelnen seelischen Vorgängen zugrunde; und auch von Platos Auffassung der *ἐπὶ* hat er sich noch nicht losgemacht. Wie stark sich von dieser die spätaristotelische Auffassung der *ἐπὶ* unterscheidet, hat W. Jaeger an mehreren Stellen seines Aristotelesbuches (siehe S. 436 a. *ἐπὶ*) dargelegt und die große Bedeutung der veränderten Auffassung des Phronesisbegriffs für die philosophische Entwicklung des Aristoteles betont. Aber er hat meines Erachtens geirrt, wenn er (S. 249 ff.) in der Eudemischen Ethik noch den alten platonischen Phronesisbegriff als Fundamentalbegriff nachweisen zu können glaubte. In den Topika ist er nachweisbar (denn die *ἐπὶ*, die *ἀπὸ* und *ἐκ* zugleich ist, kann nur die alte, platonische sein), in der Eudemischen Ethik nicht mehr; da ist vielmehr derselbe Phronesisbegriff, wie in den beiden andern Ethiken, schon vorhanden. Die große Bedeutung dieser Frage für die Erkenntnis von Aristoteles' philosophischer Entwicklung nötigt mich, hier ausführlich auf sie einzugehen. Ihre Klärung ist leider dadurch

sehr erschwert, daß der von den dialektischen Tugenden handelnde Teil der Eudemischen Ethik, in dem die ερόντης ausführlich behandelt war, nicht erhalten ist. Wir sind daher, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen derselben, hauptsächlich auf die schwerverderbte Partie am Anfang des 6 1246 a 26—b 36 angewiesen, wenn wir über die eudemische Auffassung der ερόντης ins klare kommen wollen. Es geht nicht an, aus diesem Abschnitt einen einzelnen Satz als Beweisstück für irgendeine Auffassung der ερόντης herauszuheben, bevor wir seinen ganzen Gedankenzusammenhang klargelegt haben. Ich setze zunächst den ganzen Abschnitt, mit den zur Herstellung des Sinnes und Zusammenhanges nötigen Textänderungen, her:

ἀπορήσεις δ' ἂν τις, εἰ ἔστιν ἐκάστη χρήσασθαι καὶ ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἢ (καθ') αὐτὸ ἢ¹ κατὰ συμβεβηκός (οἷον ἢ ὀφθαλμοῖς² ἰδεῖν ἢ καὶ ἄλλως περιθεῖν· αὐταὶ μὲν δὲ ἄμφω (καθ')³ ὅτι μὲν ὀφθαλμὸς (χρήσιμος· καθ')⁴ ὅτι ἦν δ' ὀφθαλμῷ (εἶναι, τὸ ἰδεῖν),⁵ ἄλλη δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδέσθαι ἢ φορεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμῃ (καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἁμαρτυρικῶς),⁶ οἷον ὅταν ἔκωον μὴ ὀρθῶς γράψῃ) ὡς ἀγνοεῖα δὲ [νῦν] χρῆσθαι· ὥσπερ μεταστρέψας(αι)⁷ τὴν χεῖρα καὶ τῷ ποδὶ ποτε ὡς χεὶρ καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρῶνται (αἱ)⁸ ὀρχηστρίδες· εἰ δὲ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι, εἴη, ἂν⁹ καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικία χρῆσθαι· ἀδικήσει· ἔρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδίκια πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνωστικά ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερόν ἐστι οὐκ ἂν εἶναι ἐπιστήμην αἱ ἀρεταί· οὐδ' (εἰ μὴν)¹⁰ εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀλλ' ἁμαρτάνειν μόνον καὶ τὰ αὐτὰ (ἔ)¹¹ καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν, ὅτι ἀπὸ δικαιοσύνης γὰρ ὡς ἀπὸ ἀδικίας πράττει· ἀλλ' εἴπερ¹² ἡ ερόντης ἐπιστήμη, καὶ ἀληθής, (ὅ)τι¹³ τὸ αὐτὸ ποιήσει καὶ αἰετὶν· ἐνδέχεται γὰρ ἂν ἄρρον(εῖν)¹⁴ ἀπὸ ερρόνης καὶ ἁμαρτάνειν ταῦτ' ἄπερ ὁ ἄρρων, εἰ δὲ ἀπλῆ ἢ ἐκάστη χρεῖα ἢ ἑκαστὴν, καὶ ερρόνως ἐπραττεῖν οὕτω πράττοντες· ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμῃς ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφὴν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρία· τίς· οὐ γὰρ ἐπὶ ἐπιστήμῃ γὰρ ἡ νοῦς· ἀλλὰ μὴν

¹ καθ' αὐτὸ ἢ Spengel, αὐτὸ ἔβη.

² ὀφθαλμοῖς scripsi, ὀφθαλμὸς libri.

³ καθ' εἰ χρήσιμος καθ' εἰ δὲ καὶ τὸ ἰδεῖν supplendi.

⁴ ἁμαρτυρικῶς scripsi, ἁμαρτυρῶν libri.

⁵ μεταστρέψας scripsi, μεταστρέφας libri.

⁶ αἱ suppl. Spengel.

⁷ εἴη ἂν Spengel, εἴη libri.

⁸ οὐδ' (εἰ μὴν) supplendi.

⁹ εἰ suppl. Pritsche.

¹⁰ ἀλλ' εἴπερ, εἰ scripsi, ἀλλ' ἐπὶ libri.

¹¹ ὅτι scripsi, οἱ libri.

¹² ἄρρων scripsi, ἄρρωνος libri.

οὐδ' ἀρετὴ¹ χρήται γὰρ αὐτῇ· ἢ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχο-
 μένου χρήται· τίς οὖν ἐστίν; ἢ, ὡς περ λέγεται, ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου
 τῆς ψυχῆς, καὶ πῶς ἀνάλαστος ὁ ἀκρατής ἔχων καὶ, ἀλλ' ἤδη, ἂν
 ἰσχυρά ἢ ἡ ἐπιθυμία, στρέφει καὶ λογίζεται τάναντία ἢ. . . σφί . . . (εἰ δὲ τοῦτο)
 ὁπλὸν εἴη, καὶ ἐν μὲν τοῦτοις ἀρετῇ, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἀγνοία² ἢ, ἑτέροι³
 μεταποιεῖσθαι ὥστε εἶσαι δικαιοσύνη, τε ἀδίκως⁴ χρῆσθαι καὶ κακῶς καὶ
 φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τάναντία· ἀποπον γὰρ εἰ τὰς μὲν ἐν τῷ
 λογιστικῷ ἀρετὰς⁵ μοχληρία ποτὲ ἐγγενευσμένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέφει καὶ
 ποιήσει ἀγνοεῖν, ἢ δ' ἀρετὴ (ἢ)⁶ ἐν τῷ ἀλόγῳ (ἐν τῷ λόγῳ)⁷ ἀγνοίας
 ἐνούσης αὐτὴ στρέφει ταύτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ θεόντα,
 καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀναλασίαν
 σωφρόνως πράττειν· ὅπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια· ὥστ' εἶσαι καὶ [ἢ]⁸ ἀπὸ
 ἀγνοίας φρονίμως (κρίναιν)· εἶσαι δὲ⁹ ταῦτα ἀποπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ
 ἀγνοίας χρῆσθαι φρονίμως· τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς¹⁰ ὁρώμεν,
 ὡς περ τὴν ἱατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀναλασία, ἀλλ' οὖν [δ]¹¹ τὴν
 ἀγνοίαν, εἴην ἢ ἐναντία (ἢ τοῦ ἀλόγου ἕξαι)¹² διὰ τὸ μὴ ἐνείναι τὴν
 ὑπεροχὴν ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν, ὅμως μᾶλλον εἶναι πρὸς τῇ κακίᾳ¹³ οὕτως
 ἔχουσιν· καὶ γὰρ (ἄ)¹⁴ ὁ ἀδικὸς πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅπως
 ἐνεστὶν ἐν τῇ θυνάμει ἢ ἀδυναμίᾳ· ὥστε ὁπλὸν εἴη ἅμα φρόνησις καὶ
 ἀγαθαὶ καίνται¹⁵ αἱ ἀλόγοι¹⁶ ἕξαι, καὶ ὁρθῶς τὸ Σωκρατικόν, εἰ οὐδὲν
 ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' εἰ ἐπιστήμην ἔφα, οὐκ ὁρθόν· ἀρετὴ γὰρ
 εἶσαι καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσεως.

Da wir nicht wissen, was diesem Abschnitt vorausging und in welchem Zusammenhang er stand, so ist es schwierig, seine Absicht zu verstehen. Klar ist das Schlußergebnis der Erörterung, das jedesfalls als eigene Ansicht des Aristoteles gelten muß: daß wenn der Mensch φρόνιμος ist, gleichzeitig auch die ἕξεις seines λόγου gut sind. Die φρόνησις schließt ihrem Begriff nach eine schlechte Beschaffenheit des Ethos aus. Die φρόνησις ist nicht ohne die ethischen Tugenden denkbar und die ethischen Tugenden können nicht ohne die φρόνησις zustande

¹ ὅνους libri. ² ἕξαις scripsi, ἕταις libri.

³ δικαιοσύνη τε ἀδίκως scripsi, δικαιοσύνη τὸ δίκαιως libri.

⁴ τὰς — ἀρετὰς scripsi, τῆς — ἀρετῆς libri. ⁵ ἢ supplvi.

⁶ ἐν τῷ λόγῳ supplvi.

⁷ ἢ del. Spengel.

⁸ ἔτι δὲ Spengel, ἔτι τε libri.

⁹ οὐδεμιᾶς versu latina, οὐδαμῶς libri.

¹⁰ δ delvi.

¹¹ ἢ τοῦ λόγου ἕξαι supplvi.

¹² τῇ κακίᾳ scripsi, τὴν κακίαν libri.

¹³ ἢ hic supplvi.

¹⁴ καίνται scripsi, καίεται libri.

¹⁵ ἀλόγοι Spengel, ἄλλοι libri.

kommen. Darum ist der sokratische Satz richtig, daß kein Faktor in der Seele stärker ist als die *φρόνησις*. Gemeint ist, daß der *φρόνησις* gegenüber kein irrationaler Trieb sich behaupten und sich gegen sie auflehnen kann. Darin hat Sokrates Recht gehabt und nur darin hat er geirrt, daß er die *φρόνησις* für eine *ἐπιστήμη* erklärte. Sie ist keine *ἐπιστήμη*, sondern eine *ἀρετή*, und was von Erkenntnis in ihr enthalten ist, das ist eine andere Art von Erkenntnis, keine *ἐπιστήμη*. Diese Sätze stimmen durchaus mit der in der Großen und in der Nikomachischen Ethik enthaltenen Lehre von der *φρόνησις* überein. Nicht der alte platonische Begriff der *φρόνησις* liegt ihnen zugrunde, demzufolge sie *ἀρετή* und *ἐπιστήμη* zugleich ist, sondern der jüngere, aus den Ethiken uns geläufige Begriff der *φρόνησις*, demzufolge sie *ἀρετή*, aber nicht *ἐπιστήμη* ist. Diese Übereinstimmung will ich zunächst durch einige Stellen belegen. Dann wird sich auch das γένος ἄλλο γνώσεως leicht erklären, das meines Erachtens von W. Jäger, der hier die alte platonische *φρόνησις* finden will, nicht richtig gedeutet worden ist. Gr. Ethik 1197 a 16 ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετὴ ὡς δοξάζειν ἂν, οὐκ ἐπιστήμη· ἐπαινοῦται γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὅ δ' ἐπαινος ἀρετῆς· ἐτι δ' ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετὴ ἔστιν, φρονήσεως δὲ ἀρετὴ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν αὐτό τί ἐστιν ἀρετὴ. 1198 a 23 εἴπερ γὰρ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί, διότι τῶν καλῶν πρακτικά, [καὶ] ἐπαινεταὶ εἰσίν, ὁῦλον ὡς καὶ ἡ φρόνησις τῶν ἐπαινετῶν ἂν εἴη καὶ τῶν ἐν ἀρετῇ τάξει ὄντων· ἐφ' ἃ γὰρ ἡ ἀνδρεία ὁρμῇ πράττειν, ἐπὶ ταῦτα καὶ ἡ φρόνησις — ὥστε — ἡ γὰρ φρόνησις τελείως ἂν εἴη ἐπαινετὴ καὶ ἀρετὴ. 1200 a 2 ὥστε ἔμα τὸ ἐλίσθαι παράστα καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρχει, ἣν ἔραμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι, οὐκ ἄνευ δὲ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν 8. οὕτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὐδ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοὶ πῶς μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθεῖσαι τῇ φρονήσει. In diesen Stellen der Gr. Ethik sind die beiden Eigenschaften der *φρόνησις* klar bezeugt, die ihr auch in der Eudemischen Stelle 1246 b 32 zugeschrieben werden: 1. daß sie *ἀρετή*, nicht aber *ἐπιστήμη* ist, 2. daß sie mit den ethischen Tugenden untrennbar gegenseitig verbunden ist. Denn die ἀγαθαὶ εἶς der Eudemischen Stelle sind nichts anderes als die ethischen Tugenden. Dasselbe Bild der *φρόνησις* ergibt sich aus der Nikomachischen Ethik: 1140 a 33 ὥτι· εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετὰ ἀποδείξεως, ὣν δ' οἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ταύτων μὴ ἔστιν ἀπόδειξις — καὶ οὐκ ἔστιν

βουλεύεσθαι περί τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν εἶναι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' εἶναι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. 1141 b 33 εἶδος μὲν εὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφοράν πολλήν καὶ δοκεῖ εἶναι τὰ περὶ αὐτὸν εἶδώς καὶ διατρέβων φρόνιμος εἶναι. 1142 a 23 εἶναι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥστερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. 1144 a 20 τὴν μὲν εὖν προαίρειον ὁρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ, τὰ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἐστὶν τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως — ἣν καλοῦσι δεινότης. 28. ἐστὶν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης· ἡ δὲ εἴς τῷ ὅματι τοῦτω γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. 36. ὥστε φανερόν εἶναι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. 1144 b 14 ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ θεηστικῷ θεὸς ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ θεὸς ἐστὶν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. Ich meine, daß diese Übereinstimmung der beiden andern Ethiken mit unserer Eudemischen Stelle bezüglich der beiden Eigenschaften der φρόνησις, daß sie ἀρετὴ, aber nicht ἐπιστήμη ist, und daß sie mit den ethischen Tugenden in solchem innigen gegenseitigen Zusammenhang steht, den Beweis liefert, daß der Eudemischen Ethik derselbe Begriff und dieselbe Auffassung der φρόνησις wie den beiden andern Ethiken zugrunde liegt. Unter dem ἄλλο γένος γνώσεως ist dann natürlich nicht, mit W. Jäger, eine ,transzendente Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit', zu verstehen, die ,dieses Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (S. 249), sondern die auf das πρακτὸν als ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν bezügliche Erkenntnisart, die von der ἐπιστήμη verschieden ist, weil als ἐπιστήμη nur das auf ἀπόδειξις beruhende Wissen vom notwendig und immer Wahren anerkannt wird. Diese Deutung des Schlußsatzes von Eud. 9 cp. 1 wird später noch durch andre Stellen der Eudemischen Ethik bestätigt werden. Vorläufig aber müssen wir die Frage aufwerfen, wie dieser Schlußsatz des Anfangskapitels des 9 zu dem Inhalt des Kapitels selbst stimmt und mit welchem Rechte er als durch die Erörterung des Kapitels bewiesen (ὥστε δὴλον εἶναι usw.) gelten darf. Steht nicht in schroffem Widerspruch mit dem Schlußergebnis der Satz 1246 b 4: ἀλλ' ἐπεὶ φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθὲς τι, τὸ αὐτὸ ποιήσει κακίαν· ἐνδέχεται γὰρ εἶναι ἀφρόνως (scil. χρῆσθαι) ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἀμαρτάνειν ταῦτά ἅπερ ὁ ἀφρων· εἰ δὲ ἀπλή

ἢ ἐκάστου χρεῖα ἢ ἑκάστων, καὶ ἐρρόνως ἐπαρτὶν οὕτω πράττοντας? W. Jäger setzt sich über diesen Widerspruch zu leicht hinweg, wenn er S. 249 Anm. sagt: „Der Unterschied (scil. der hier gemeinten transzendenten Schau vom diskursiven, wissenschaftlichen Denken) drückt sich auch darin aus, daß ἐρρόνως nach Eth. Eud. 6 1, 1246 b 35 nicht ἐπιστήμη ist, die man zum Guten wie zum Schlechten anwenden kann, sondern eine ἀρετή des νοῦς, die die gesamte ἐξῆς umwandelt und in einem ἄλλω γένει γνώσεως besteht. — Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie dort (im Protreptikos bei Jambl. 43, 5) doch in einer ἐπιστήμῃ besteht. Dies ist eben jene „andere Art des Wissens“. — Der Widerspruch mit dem Protreptikos ist nicht auffällig. Denn in diesem ist die ἐρρόνως die platonische. Aber daß auch im cp. 1 selbst von Eud. 6 dieser Widerspruch sich zeigt, wäre der Erwähnung wert gewesen. Natürlich ist der Widerspruch nicht von dem Philosophen selbst begangen worden, sondern nur durch Textverderbnis entstanden. Der Gedankenzusammenhang zeigt nämlich, daß hier ursprünglich keine Anerkennung der ἐρρόνως als ἐπιστήμη gestanden haben kann. Soeben war ja geschlossen worden, daß die ethischen Tugenden nicht ἐπιστήμαι sind, weil sich daraus die absurde Konsequenz ergäbe, daß man z. B. die δικαιοσύνη als ἀδικία betätigen könnte und ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἀδίκια πράττειν. Ein nicht weniger absurdes Folgeergebnis ist aber auch das aus der Bestimmung der ἐρρόνως als ἐπιστήμης abzuleitende ἐνδέχοντο γὰρ εἴ ἐρρόνως ἀπὸ ἐρρόνηςως καὶ ἀμαρτάνειν τὰ τὰ ἄνω ὅ ἄνω. Auch dem Aristoteles selbst konnte sie nicht weniger absurd erscheinen als die, um deren willen er die Bestimmung der ethischen Tugenden als ἐπιστήμαι vorbehaltlos verworfen hatte; und er betont noch besonders die Absurdität durch den Zusatz: καὶ ἐρρόνως ἐπαρτὶν οὕτω (scil. ἀρρόνως) πράττοντας. Diese deductio ad absurdum ist freilich an eine Bedingung geknüpft, die nach der eigenen vorausgegangenen Darlegung des Aristoteles nicht erfüllt ist: εἰ ἀπλῆ ἦν ἡ ἐκάστου χρεῖα ἢ ἑκάστων, insofern man jedes Ding ἐφ' ᾧ πείσεται καὶ ἄλλως gebrauchen kann. Aber gerade dieser Zusatz zeigt, daß die Bestimmung der ἐρρόνως als ἐπιστήμης verworfen wurde. Andererseits ist unverkennbar, daß im folgenden (1246 b 8—12 und weiter) trotzdem so argumentiert wird, daß die Bestimmung der ἐρρόνως als ἐπιστήμης Voraussetzung aller Folgerungen bildet.

Denn wenn wir lesen: ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμασι ἄλλη κορία ποιεῖ τὴν σπουδήν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κορίας τίς; οὐ γάρ ἐστι ἐπιστήμη γε ἢ νοῦς, so muß, wie im ersten Satz ἐπιστήμη hinter κορία, so im zweiten Satz hinter κορίας ebenfalls ἐπιστήμης ergänzt werden. Die πασῶν κορία ἐπιστήμη ist offenbar die φρόνησις im Sinne Platos, d. h. die höchste Wissenschaft aus dem ‚Charmides‘ und ‚Euthydemos‘. Daraus ergibt sich, daß die Folgerungen, die von b 8 an den Rest des Kapitels füllen und schließlich in dem von Aristoteles selbst gebilligten Schlußergebnis auslaufen, eigentlich aus der platonischen Gleichung φρόνησις = ἐπιστήμη τις gezogen werden. Da aber in diesem Schlußergebnis, wie wir wissen, ausgesprochen wird, daß die φρόνησις keine ἐπιστήμη ist, so ist der Nachweis für dasselbe, streng genommen, nicht stichhaltig. Für die platonische φρόνησις wird er geführt und für die aristotelische soll er schließlich gelten. Man kann das nur so deuten, daß nach Aristoteles' Auffassung, was er für die φρόνησις — ἐπιστήμη beweist, nämlich die Unmöglichkeit ihrer mißbrauchlichen Verdrehung, erst recht und in noch höherem Grade für seine φρόνησις — ἔξις gelten muß. Denn κορία ist ja auch die aristotelische φρόνησις — ἔξις, wenn auch nicht über alle Wissenschaften, so doch über alle praktischen Betätigungen des Menschen, für die sie die oberste Befehlsgewalt darstellt; und als ἔξις kann sie überhaupt nicht in dem Sinne mißbraucht werden wie eine ἐπιστήμη, wie z. B. die Schreibkunst von dem mißbraucht wird, der absichtlich falsch schreibt. Auch über ihr, wie über der φρόνησις — ἐπιστήμη, steht keine höhere Instanz, die ihre σπουδή bewirken könnte. Aber auch ein Erkenntnis-moment enthält sie in sich, den ἐρῶς λόγος, der, durch βούλευσις gefunden, sich mit der δρεξις zur προαίρεσις verbindet. Dieser ist etwas der φρόνησις — ἐπιστήμη Vergleichbares und ebensowenig wie diese der Verdrehung durch überlegene Kräfte ausgesetzt. Was dann weiter über die Tugend gesagt wird, daß auch von dieser die φρόνησις nicht ‚umgekehrt‘ werden könne: χρήται γὰρ αὐτῇ ἢ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρήται, das paßt ebensogut auf die aristotelische wie auf die platonische φρόνησις. Vom ἀρχον und ἀρχόμενον redet ja Aristoteles ganz in demselben Sinne im eigenen Namen 1249 b 9; und mit dem χρήσθαι τῇ ἀρετῇ ist dasselbe Verhältnis der φρόνησις zu ihr gemeint, das Gr. Ethik 1198 a 32 ff. durch das Verhältnis des ἀρχιτάκτων zu

den Bauarbeitern veranschaulicht wird. Wenn dann weiter drittens bewiesen wird, daß auch eine κακία τοῦ ἀλόγου nicht an der ἐρῶνσις die Umkehrung vornehmen kann, weil, wenn man dies für möglich halten wollte, auch umgekehrt die Tugend des ἀλογον eine im λογιστικόν vorhandene ἀρετή in ἐρῶνσις müßte verwandeln können, was absurd sei, — so paßt dieses Argument ebenfalls mutatis mutandis auf die ἐρῶνσις als ἔξις. Der λόγος kann beim ἀκρατῆς sowohl wie beim ἐγκρατῆς mit der κακία τοῦ ἀλόγου im Kampfe stehen, aber niemals die ἐρῶνσις, da diese ohne ἀγαθὴ ἔξις des ἀλογον gar nicht zustande kommen kann: ἢ δὲ ἔξις γίνεται τῷ ὅρματι τοῦτω τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. — (τὸ τέλος καὶ τὸ ἀριστον) εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται διατρέχει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαφθείσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς· ὥστε φανερόν ἐστι ἀδύνατον ἐρῶνμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν (Nik. 1144 a 29—37). Beim ἀκρατῆς sowohl wie beim ἐγκρατῆς ist es also nicht die ἐρῶνσις, die mit dem zuchtlosen ἀλογον im Kampfe liegt, denn keiner von beiden besitzt sie. Weder der ἀκρατῆς als ἀκόλαστος ἔχων νοῦν b 13 entspricht der aristotelischen Lehre (wenn man dem Zusammenhang zufolge unter dem νοῦν ἔχων den ἐρῶνσις versteht), noch der Satz b 23: ἢ ἐρῶνσις ἢ ἐν τῷ λογιστικῷ (παύσαι) τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν. Alle denkbaren Beeinflussungen durch das ἀλογον mußte Aristoteles für seine ἐρῶνσις = ἔξις τις ebenso entschieden ablehnen, wie sie für die ἐρῶνσις = ἐπιστήμη τις ausgeschlossen ist.

Wir haben nun gesehen, wie die Beweisführung des Kapitels θ 1 zu dem Schlußergobnis sich verhält. Sie führt nicht wirklich zu diesem, sondern zeigt eigentlich nur, daß die Sätze ἐτι ἅμα ἐρῶνμοι καὶ ἀγαθὰ κείνται (κεῖναι libri) αἱ ἀλογοι (oder τοῦ ἀλόγου) ἔξις und οὐδὲν ἰσχυρότερον ἐρῶνσις selbst dann gelten, wenn man die ἐρῶνσις als ἀρετή und ἐπιστήμη bestimmt. Daß dies die Voraussetzung der ganzen Argumentation ist, muß in der verderbten Stelle 1246 b 4 ursprünglich ausgedrückt gewesen sein. Ich schlage vor zu schreiben: ἀλλ' ἐπεί (τιςιν δοκεῖ) ἐρῶνσις ἐπιστήμη, (ἢ) καὶ ἀληθές, (ὅ)τι τὸ αὐτὸ ποιεῖται κάκιστος; = „da aber einige Denker die ἐρῶνσις für eine ἐπιστήμη halten, ist (wenn dies wahr ist) auch wahr, daß sie es ebenso treiben wird wie jene (scil. die δεκαιοσύνη)?“ Daran schließt sich dann sehr gut der die Verneinung dieser Frage begründende Nachweis, daß weder eine κυρωτέρα ἐπιστήμη, noch die Tugend, noch

die *αρετή* des *λογιστή*, die als höchste *ἐπιστήμη* (und zugleich als *ἀρετή* des *λογιστηδόν*) gedachte *φρόνησις* zum *ἀφρόνως* πράττειν ‚umkehren‘ könnte. — Als Gesamtergebnis dieser Untersuchung des ersten Kapitels von Eud. Θ darf ich feststellen, daß es keinen Beweis für W. Jägers Ansicht liefert, die Eudemische Ethik verwende noch den älteren *φρόνησις*-Begriff und das *ἄλλο γένος γνώσις* sei die transzendente geistige Schau der Gottheit als des ‚höchsten wesenden Wertes‘.

Zu dieser Auffassung wäre W. Jäger natürlich nicht gelangt, wenn ihn nicht seine Interpretation des Schlußabschnittes des Θ auf den Gedanken gebracht hätte, in der Eudemischen Ethik eine ‚theonome Ethik‘ zu sehen. Auch aus diesem Schlußabschnitt hat er aber, wie bei dem ersten Kapitel des Θ, ohne den Gedankengang zu analysieren und ohne sich zu überzeugen, ob der Text in Ordnung ist, voreilig seine weitgehenden Schlüsse bezüglich der philosophischen Entwicklung des Aristoteles gezogen. Schon in meiner Abhandlung ‚Über die drei Ethiken‘ S. 67—77 glaube ich den Nachweis geführt zu haben, daß der Schluß des Θ nicht benützt werden darf, um den ‚theonomen‘ Charakter der Eudemischen Ethik zu belegen, weil die mehrfache Nennung Gottes in diesem Abschnitt nur dadurch hineingekommen ist, daß ein wahrscheinlich christlicher Interpolator an drei Stellen den *θεός* statt den *νός* in den Text hineinsetzte. Indem ich im übrigen auf meine eben zitierte frühere Darlegung verweise, setze ich noch einmal die entscheidende Textstelle nach meiner dort begründeten Lesung her. Nachdem nämlich Aristoteles dargelegt hat, daß der Tugendhafte eines *ἔπος* bedürfe, um seinem Streben und Meiden auf dem Gebiet der natürlichen Güter und Übel die richtigen Grenzen zu ziehen, d. h. eines obersten Gesichtspunktes, nach dem die richtige Mitte, die das Wesen der tugendhaften *ἔτις* ausmacht, bestimmt werden kann, eben jenes *ἔπος*, der dem *ὁρθός λόγος* konform ist und den anzuwenden dem *φρόνιμος* eigentümlich ist (*ὥς ἐν τῷ φρόνιμῳ ὁρίσται*), gibt Aristoteles über diesen *ἔπος* folgende Auskunft: *δαί δὲ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἀρχὸν ἔστιν καὶ πρὸς τὴν ἔτιν καὶ (κατὰ libri) τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἀρχοντος, εἰαν θεῶν πρὸς θεοῦ καὶ ἑκάστου πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος πρὸς τὴν συνέστηκεν ἐξ ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἑκάστου ἐν δαί πρὸς τὴν αὐτοῦ ἀρχήν ἔστιν· αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ λατρεῖα ἀρχή*

καὶ ἄλλως ἢ ὑγίεια· ταύτης δ' ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν· οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχὸν ὁ νοῦς (θεὸς libri), ἀλλ(ὰ ν)οῦ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (βιαιὸν δὲ τὸ οὐ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ καὶ νός γε οὐθενός δέσται· ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μᾶλλον τὴν τοῦ νοῦ (θεοῦ libri) θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ἔρος καλλίστος· ἥτις δ' ἢ δι' εὐδαιμον ἢ δι' υπερβολὴν καλλίει τὸν νοῦν (θεὸν libri) ἐνεργεῖν (θεραπεύειν libri) καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φάσις ἀρχεῖν (ἔχει libri) δι' τοῦτον (τοῦτο libri) τῆς ψυχῆς (τῇ ψυχῇ libri), καὶ οὗτος ἔρος ἀριστος, καὶ (τὰ libri) ἥμισυ αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ἢ τοιοῦτον. Der ἔρος für die αἵρεσις und κτήσεις der natürlichen Güter soll also darin bestehen, daß dasjenige Maß und diejenige Auswahl derselben für die besten und richtigsten zu gelten haben, welche die ἐνέργεια des νοῦς fördern und keine Hemmung derselben hervorrufen. Es ist dieselbe Lehre, die an zwei Stellen der Gr. Ethik vorgetragen wird: 1208 a 9 ἔστιν οὖν κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον πράττειν, ὅταν τὸ ἀλλοτὸν μέρος τῆς ψυχῆς μὴ καλύψῃ τὸ λογιστικόν ἐνεργεῖν τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν· τότε γὰρ ἡ πράξις ἐστὶ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον· ἐπειδὴ γὰρ αἱ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν, τὸ δὲ βέλτιον, αἱ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τότε ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν οὕτως ἔχη ὥστε μὴ καλύπειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλειν καὶ συμπεφορμαῖν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον (τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι)· ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ καλύψωσι τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότε ἐστὶ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον γινόμενον. 1198 b 9 πότερον δὲ αὕτη (scil. ἡ φρόνησις) πάντων ἀρχαί· τῶν ἐν τῇ ψυχῇ; — ἡ οὐ; τῶν γὰρ βελτιόνων οὐκ ἂν δόξειεν, οἷον τῆς σοφίας οὐκ ἀρχαί· ἀλλὰ φησὶν, αὕτη ἐπιμαλεῖται πάντων καὶ κυρία ἐστὶ προστάττουσα· ἀλλ' ὥς ἔχει ὥσπερ ἐν οὐκία ὁ ἐπίτροπος· οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ' οὕτω οὗτος ἀρχαί πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν, ὅπως ἂν ἐκείνος μὴ καλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀνεγκαίων ἐκλείηται τοῦ τῶν καλῶν αἰ καὶ προσηκόντων πράττειν· οὕτω καὶ ἡμεῖς τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπος τίς ἐστὶ τῆς σοφίας καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολήν καὶ τὸ ποιῶν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωρροῖσιν. Von diesen beiden Stellen der Gr. Ethik steht die erste an derselben Stelle des Lehrganges wie unsere Eudemische, nämlich unmittelbar hinter den Kapiteln über die εὐτυχία und καλοκάγαθία. Sie ist also die ihr entsprechende Stelle. Inhaltlich unterscheidet sie sich von ihr nur

dadurch, daß sie die Zweiteilung des λόγου ἔχον (= λογιστικόν, ἄρχον, βέλτιον) in φρόνησις, bezw. βουλευτικόν und νόος, welche die Gr. Ethik 1196 b 15 kennt, nicht erwähnt und statt der φρόνησις nur den ἔρως λόγος nennt. Die andre Stelle, zu der die entsprechende eudemische nicht erhalten ist, handelt von der φρόνησις, untersucht aber deren Verhältnis nicht zum νόος, sondern zur σοφία. Aber das ist kein wesentlicher Unterschied, weil ja die σοφία, als Summe von νόος und ἐπιστήμη, den νόος in sich enthält. Wenn man diese Stellen mit dem Schluß der Eudemischen Ethik vergleicht, so muß jeder Zweifel an der Richtigkeit meiner Textherstellung und Interpretation, vor allem auch an der Richtigkeit meiner dreimaligen Ersetzung des überlieferten θεός durch νόος, schwinden. Es handelt sich Eud. 1249 b 9 um das ἄρχον und das ἀρχόμενον, aus denen εἰς ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν, und von den beiden Bestandteilen, in die wieder der herrschende Bestandteil zerfällt, entspricht der eine der ἱατρική, der andre der ὑγίεια, d. h. dem obersten Zweck der ganzen ärztlichen Betätigung. Wie nun die ἱατρική ein Symbol ist für die φρόνησις, die tugendgemäße Betätigung des βουλευτικόν, so ist die ὑγίεια ein Symbol für die ungehemmte und vollkommene Betätigung des νόος. Wenn statt vom νόος der Verfasser in diesem Zusammenhang von Gott gesprochen hätte, so hätte er Gott zu den Bestandteilen gerechnet, aus denen der Mensch besteht. Daß statt des Gottes der νόος, der ein Bestandteil der Menschenseele ist, an den Stellen, wo ich ihn in den Text hineinkorrigiert habe, wirklich muß genannt gewesen sein, das zeigt zweifellos der Gedankenzusammenhang, wie ich schon in meiner Abhandlung 'Über die drei Ethiken' bewiesen habe. Dort habe ich auch dargelegt, daß Aristoteles den νόος, der ein Bestandteil der menschlichen Seele ist (vgl. 10 ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντος καὶ ἀρχομένου — ἡ δὲ ἀρχὴ διττή· ἑλλως γὰρ ἢ ἱατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἑλλως ἢ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη) unmöglich θεός genannt haben kann, weil er 1248 a, in der Abhandlung über die εὐτυχία, den Gott ausdrücklich als höheres Wesen vom νόος der menschlichen Seele unterscheidet. Wer in den Worten τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν 1249 b 17 τοῦ θεοῦ als objektiven Genitiv auffaßt, der vergißt, daß die ἐνέργεια des ἄρχον selbst den obersten Gesichtspunkt (ἔρως) für das Verhalten des ἀρχόμενον in der menschlichen Seele bilden sollte (1249 b 6—9). Es ist

daher nicht berechtigt, daß Jäger eine „theonome Ethik“ in unserem Werke auf Grund der Schlußsätze finden will und diese als Übergangsstufe, der von ihm konstruierten Entwicklung der Metaphysik entsprechend, zwischen der noch die Ideenlehre voraussetzenden Ethik der Jugendschriften und der Nikomachischen Ethik einschiebt. Wenn er Recht hätte, dann müßte die Gottheit als absoluter Wert, der auch für die Ethik normative Gültigkeit hat, auch im ersten Buch, in den Erörterungen über das ἀγαθόν, mit dem es die Ethik zu tun hat, eine Rolle spielen, während doch Aristoteles in der Eudemischen nicht minder als in den beiden andern Ethiken beweist, daß es sich in der Ethik nur um das höchste praktische Gut handelt.

Doch ich kehre nach dieser Abschweifung zur Interpretation der oben S. 35 ausgeschriebenen Stelle zurück. Wir können nun mit Bestimmtheit behaupten, daß Aristoteles, als er die Eudemische Ethik vortrug, bereits die Teilung des λόγον ἔχον in einen theoretischen Teil, den νόος (τὸ θεωρητικόν), und einen praktischen (τὸ βουλευτικόν) vollzogen hatte. Wenn diese Teilung einmal anerkannt war, konnte die ἐρὼνσις immer nur als Tugend des βουλευτικόν aufgefaßt werden, welches in der Eudemischen Ethik selbst 1226 b 25 als ein Teil der Seele genannt wird: ἐστὶ γὰρ βουλευτικόν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικόν αἰτίας τινός, desgleichen in der Gr. Ethik 1196 b 16. Daß die ἐρὼνσις Tugend dieses Seelenteils und nur dieses ist, lehrt die Große sowohl wie die Nikomachische Ethik. Ohne Zweifel würden wir dasselbe in der Eudemischen lesen, wenn nicht die Abhandlung über die dianoetischen Tugenden verloren wäre. Denn daß das Verhältnis der ἐρὼνσις zu den ethischen Tugenden in ihr ebenso aufgefaßt wurde wie in den beiden andern Ethiken, läßt sich beweisen. Auch hier wurde ihr die Aufgabe zugewiesen, das μέτρον ἐπαρβολῆς καὶ ἐλαττώσεως τῆς πρὸς ἡμᾶς nach dem Prinzip des ὀρθοῦ λόγου abzugrenzen (1222 a 8—10). Wie sie dabei verfährt, das will ja der vorher besprochene Schlußabschnitt des θ zeigen. Ihre Aufgabe ist, einen ἔρος festzusetzen für das ἔλαττον und πλεόν im äußeren Güterbesitz, ἔρον καὶ τῆς ἑξέως καὶ τῆς ἀφείσεως καὶ φυγῆς χρημάτων πλεόνους καὶ ἐλιγύοντος καὶ τῶν εὐτυχημάτων. Kann man sich in dieser Rolle die platonische ἐρὼνσις denken, „die philosophische Geisteskraft, die in

transzendenter Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (Jäger S. 249). Sie kann es ja bei der Erfüllung der eben bezeichneten Aufgabe nur zu tun haben mit den ἐνδεχόμενα καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ. Denn zu diesen gehören alle πράξεις, ὧν ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος (1223 a 5). Jede natürliche Tugend wird durch die Verbindung mit der ἐρὼνσις erst wahre Tugend, in der Eudemischen wie in den beiden andern Ethiken (1234 a 28). Ist es da nicht wahrscheinlich, daß ihr Verhältnis zu ihnen ebenso gedacht war wie in jenen? Auch die Stelle 1232 a 35 κείναι δ' ἡ περὶ ἑκάστον ἀρετὴ (d. h. im Gegensatz zu der μεγαλοφυΐα jede Einzeltugend, die sie voraussetzt) τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἑλαττον ὁρθῶς, ἀπὸ τοῦ ἐρὼντος ἂν καλεῖται καὶ ἡ ἀρετὴ bestätigt meine Auffassung der eudemischen ἐρὼνσις und ihrer Identität mit der der beiden andern Ethiken. Vor allem aber scheint mir die Abhandlung über das βουλεύεσθαι am Schluß des zweiten Buches der Eudemischen Ethik, obgleich in ihr die ἐρὼνσις nicht erwähnt wird, das Vorhandensein dieses Begriffes in der ursprünglichen, noch unverstümmelten Eudemischen Ethik zu beweisen. Die ethische Tugend ist eine εἰς προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς 1227 b 8; die προαίρεσις aber ist eine ὁρεξις τῶν ἐκ' αὐτῶ βουλευτικών. Ihre ἀρχὴ und τέλος ist die βούλευσις 1226 b 17 ff. Wenn nun nach der Darlegung in cp. 11. 1227 b 12—41 die ethische Tugend ποιεῖ τὸ τέλος ὁρθόν, die προαίρεσις aber und die ihr vorausgehende βούλευσις sich nicht auf das τέλος bezieht, sondern auf τὰ πρὸς τὸ τέλος, d. h. auf das, was man tut, um das τέλος zu verwirklichen, so fordert man als notwendig die Ansetzung einer Tugend, die dem λόγος und dem βουλεύεσθαι Vollkommenheit verleiht wie die ethische dem πάθος und der ἐρεξις, eine Tugend des βουλευτικών. Wir wissen, daß die beiden andern Ethiken die ἐρὼνσις als diese Tugend einführen. Daß sie auch in der Eudemischen, als unentbehrliches Glied des systematischen Gedankenaufbaus, nicht fehlen konnte, das glaube ich durch meine letzte Betrachtung gezeigt zu haben. Vielleicht ist sogar mit der ἄλλη δύναμις 1227 b 40 die ἐρὼνσις gemeint: ἐστὶ μέντοι ἡ προαίρεσις οὐ τοῦτου (scil. τοῦ τέλους, τοῦ οὐ ἔνεκα), ἀλλὰ τῶν τοῦτου ἔνεκα τὸ μὲν οὖν συγχάειν τοῦτων ἄλλης δυνάμεως, ὅσα ἔνεκα τοῦ τέλους δεῖ πράττειν τοῦ δὲ τὸ τέλος ὁρθόν εἶναι τῆς προαίρεσεως ἡ ἀρετὴ

αἰτία. Doch ist dies nicht ganz sicher, da man auch an die (von der ἐρὸνσις untrennbare) εὐβουλία denken könnte.

Die ἐρὸνσις als ἀρετή und ἐπιστήμη, als spezifische Tugend des ganzen λογιστικόν, die wir für den jungen Aristoteles aus den Topika erschlossen haben, ist also allen drei Ethiken fremd, aber in der frühesten, der Großen Ethik konnte wenigstens noch das λογιστικόν gelegentlich dem νοῦς gleichgesetzt werden. Denn wenn 1208 a 10 das λογιστικόν ἐνεργεῖ τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν, so heißt das offenbar dasselbe wie a 19 τὸν νοῦν τὸ αὐτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν. Obgleich schon sein βουλευτικόν genannter Teil sich mit den αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει τοῦ μεταβάλλειν zu beschäftigen hat, erscheint doch begreiflicherweise seine Hinwendung zu den intelligiblen Dingen, seine Tätigkeit als νοῦς, immer noch als die ihm seinem eigenen Wesen nach in erster Linie zukommende Tätigkeit.

Wir setzen nun unsere Betrachtung der früharistotelischen Tugendlehre fort, indem wir den Fußstapfen folgen, die sie in den Topika hinterlassen hat. Wir haben bisher von der δικαιοσύνη und der ἐρὸνσις gehandelt. Die letztere, die in jener Frühzeit in erster Linie als ἐπιστήμη bestimmt wird, aber zugleich auch ἡρεσὴ, die spezifische Tugend des vernünftigen Seelenteils ist, während die andern Tugenden schon damals ἔξεις genannt werden, hat natürlich auch damals schon, wie in den Ethiken, für die letzteren eine grundlegende Bedeutung. Wenn es in den Ethiken für jede einzelne Gefühlaregion des ἄλογον einen mittleren richtigen Habitus (= ἔξις) gibt, der durch die Befehlsgewalt der ἐρὸνσις gemäß dem ἐρῶς λόγος vorgeschrieben wird, finden wir statt dessen in den Topika die beiden vernunftlosen Seelenteile, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν, der Befehlsgewalt des λογιστικόν unterstellt. Top. 129 a 10 (als Beispiel eines ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἔστιν) καθάπερ τὸ λογιστικὸν ἔστιν πρὸς ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν, τῷ τὸ μὲν προστάττειν, τῷ δ' ὑπακούειν· οὕτως γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει, ἀλλ' ἕνιστε καὶ προστάττεται, οὕτως τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν αἰεὶ προστάττεται, ἀλλὰ καὶ προστάττει ποτε, ὅταν ᾖ μοχθηρὰ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Es ist nach dieser Stelle der naturgemäße Zustand der Seele, daß das λογιστικόν die Befehlsgewalt führt und die beiden andern Seelenteile sich von ihm befehligen lassen (προστάττεται) und ihm Gehorsam leisten. Wenn dagegen die Seele schlecht ist und sich in naturwidrigem

Zustand befindet, dann ist das Verhältnis ins Gegenteil verkehrt: die beiden vernunftlosen Seelenteile führen das Kommando, der vernünftige läßt sich von ihnen kommandieren. Das setzt voraus, daß auch das λογιστικόν will und handelt. Jeder der drei Seelenteile kann seinen Willen handelnd durchsetzen oder auch sich dem Willen eines andern fügen. Bedingung für die Herrschaft des λογιστικόν ist natürlich, daß es seine spezifische Tugend, die φρόνησις, d. h. das vollkommene Wissen, besitzt. Diesem (darin dürfte Aristoteles auch damals dem Sokrates beigeppflichtet haben, wie End. 1246 b 34) kann keine andre Kraft in der Seele erfolgreichen Widerstand leisten: οὐδὲν ἐγχερόταρον φρονήσεως. Der Besitz der φρόνησις schließt das gleichzeitige Vorhandensein schlechter ἔξεις des ἐπιθυμητικόν und des θυμικόν aus: ἄμα φρόνημαί καὶ ἀγαθαὶ αἱ τοῦ ἀλόγου ἔξεις. Aber diese φρόνησις — ἐπιστήμη könnte niemals zustande kommen, ohne daß ἐπιθυμητικόν und θυμικόν dem λογιστικόν zu gehorchen sich gewöhnten und dadurch jedes die ihm zukommende ἔξις und ἀρετή erlangten. Dadurch würden sich außer der φρόνησις zunächst nur zwei Tugenden ergeben, von denen die σωφροσύνη als die des ἐπιθυμητικόν ausdrücklich bezeugt ist: Top. 136 b 10 οὐκ ἐπὶ φρονήσεώς ἐστιν ἴδιον τὸ καθ' αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λογιστικὸς ἀρετὴν εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἐκάστης λαμβανομένης, εἴη ἂν σωφροσύνης ἴδιον τὸ καθ' αὐτὸ περὶ αὐτοῦ ἐπιθυμητικὸς ἀρετὴν. 138 b 1 οὐκ ἐπὶ θυμῶς ἐστιν ἴδιον λογιστικὸς τὸ πρῶτον φρόνημον καὶ ἐπιθυμητικὸς τὸ πρῶτον σώφρον, ἐστὶ δὲ λογιστικὸς ἴδιον τὸ πρῶτον φρόνημον, εἴη ἂν τοῦ ἐπιθυμητικὸς ἴδιον τὸ πρῶτον σώφρον. Für die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμοειδές ist leider ein direktes Zeugnis nicht vorhanden. Aber daß auch für das θυμοειδές eine Tugend angenommen wurde, deren ἴδιον es war, καθ' αὐτὸ Tugend dieses Seelenteils zu sein, fordern, abgesehen von dem systematischen Aufbau der Lehre, die Worte: καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἐκάστης λαμβανομένης; und daß diese die ἀνδρεία war, nicht etwa die πραΰτης, dafür spricht ihre Zugehörigkeit zu den altüberlieferten Kardinaltugenden. Es kann natürlich von jedem der drei Seelenteile nur je eine solche spezifische Tugend geben. Denn wenn sie ihre Rolle als solche mit einer oder mehreren andern teilte, dann wäre diese ja nicht mehr ihr ἴδιον. Es konnte also den drei Seelenteilen entsprechend nur drei solche spezifische Tugenden derselben geben. Die Gerechtigkeit als vierte mußte,

wenn anders die Worte τῶν ἄλλων ἀρετῶν εὐτως ἐκάστης λαμβανμένης wenigstens für die vier Kardinaltugenden zutreffen sollten und wenn sie auch, um der systematischen Koordination willen, aus den Seelenteilen abgeleitet werden sollte, auf alle drei Seelenteile bezogen werden, wie bei Plato. Es mußte als ihr ἔξον sich ergeben, die einzige gemeinsame Tugend aller drei Seelenteile zu sein. Nun zeigen aber die Topika, daß sich die damalige aristotelische Tugendlehre durchaus nicht auf die vier alten Kardinaltugenden beschränkte, sondern z. B. auch von der σοφία, ἐπιστήμη, πραότης, ἐγκράτεια handelte. Es ist schwer zu erraten, wie die übrigen Tugenden mit den vier Kardinaltugenden in theoretischen Zusammenhang gebracht wurden; etwa die σοφία mit der φρόνησις, die ἐπιστήμη mit der δικαιοσύνη, die ἐγκράτεια mit der σωφροσύνη, die πραότης mit der ἀνδρεία. Die πραότης hatte unbestreitbar auch Anspruch darauf, als Tugend des θυμοειδῆς zu gelten. Denn sie bezieht sich auf den Zorn (ὀργή), von dem in den Topika selbst 3 126 a 10 ausdrücklich gesagt wird: ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμοειδέϊ. Die ἀνδρεία bezieht sich natürlich auf φόβοι. Denn 3 125 b 20 ff. wird es getadelt, wenn jemand τὴν ἔξιν εἰς τὴν ἀκολουθεῖσαν δύναμιν τάττωι die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβων definiere, woraus sich ergibt, daß die ἀνδρεία die gute ἔξις auf dem Gebiet der φόβοι und θάρρη ist. Daß aber der φόβος im θυμοειδέι seinen Sitz hat, wird an der eben schon für die ὀργή zitierten Stelle 3 126 a 8 ausdrücklich gesagt: ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδέϊ. Wieso hat also die ἀνδρεία, die sich auf φόβοι bezieht, mehr Anspruch darauf, als die Tugend κατ' ἐξοχὴν des θυμοειδῆς genannt zu werden als die πραότης, die sich auf den Zorn, einen ebenfalls dem θυμοειδέι eigentümlichen Affekt, bezieht. Dieser Unterschied kann nur darauf zurückgeführt werden, daß die Überwindung der Furcht und die Stärkung des Mutes durch die Tapferkeit zu der Aufgabe in direkter Beziehung zu stehen schienen, die nach der platonischen Auffassung im Zusammenwirken der Seelenteile dem θυμοειδέι zufiel. Denn tapfer ist nach Pol. 442 b οἷν Mensch, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδῆς δικαιοῶν διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν θεινόν τε καὶ μὴ. Durch diese Leistung ist das θυμοειδῆς ein wertvoller Mitkämpfer des λογιστικῶν bei der Durchsetzung seines Willens (τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελεῖν τὰ βουλευθέντα). Soweit nun der θυμός auch als Zornmut zur Tapferkeit mitwirkt, wird er von Plato

hochgeschätzt. Seine Hauptfunktion ist ein edler Zorn, der Ungerechtes und Schimpfliches nicht duldet, weder wenn das *ἐπιθυμητικόν* der eigenen Seele zu schimpflichen Taten drängt, noch wenn ein anderer Mensch ihm Unrecht oder Schmach antut. Natürliches Ehrgefühl, Tapferkeit, edler Zorn sind im platonischen *θυμοειδές* eng miteinander verbunden. In den Erörterungen der drei Ethiken über die Tapferkeit hat diese Tugend mit dem *θυμός* wenig Zusammenhang mehr. Nur in der ältesten von ihnen, der Großen Ethik, hat sich eine stärkere Spur ihres ursprünglichen Zusammenhanges erhalten. In der Eudemischen Ethik wird unter den fünf Arten „sogenannter“ Tapferkeit, die von der wahren Tapferkeit, der ethischen Tugend dieses Namens unterschieden werden, auch die scheinbare Tapferkeit *διὰ πάθος ἀλλόγιστον*, *ὅθεν δι' ἔρωτα καὶ θυμόν* genannt. Die Worte 1229 a 24 καὶ δι' ὀργήν καὶ θυμόν ὡσαύτως *ἐκστατικόν* γάρ εἰς *θυμός* scheinen zu beweisen, daß jetzt für Aristoteles *ὀργή* und *θυμός* Synonyma sind und daß *θυμός* nur noch den Zornaffekt bedeutet. Exemplifiziert wird diese auf *θυμός* beruhende „sogenannte“ Tapferkeit durch das Verhalten der Wildschweine, wenn sie vor Wut außer sich geraten sind. Dann heißt es weiter: *ἔμωσ δὲ μάλιστα φυσικῇ ἢ τοῦ θυμοῦ* (scil. *ἀνδρείᾳ*) *ἀζηττητον γάρ εἰς θυμός* *διὸ καὶ οἱ παῖδες ἀριστα μάχονται*. Daß die Tapferkeit als ethische Tugend irgend etwas mit dem *θυμός* zu tun hat, würde aus der Eudemischen Ethik niemand schließen können. Auch die Nikomachische Ethik 1116 a 16 ff. unterscheidet fünf Arten sogenannter Tapferkeit, die von der wahren verschieden sind, unter diesen auch die auf *θυμός* beruhende (andere *ἀλλόγιστα πάθη* werden nicht, wie in der Eudemischen Parallelstelle, erwähnt). Man hält mit Unrecht Leute für tapfer, die sich *διὰ θυμόν* wie verwundete Tiere auf den Angreifer stürzen, weil allerdings καὶ οἱ ἄνθρωποι *θυμοειδείς*. Der *θυμός* ist draufgängerisch Gefahren gegenüber. Oft schildert Homer τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὀργήν. Aber der Unterschied dieses *θυμοῦ* von der Tapferkeit besteht darin, daß der Tapfere um des Schönen willen der Gefahr entgegenggeht, jene Tiere dagegen, weil sie durch den Schmerz der Verwundung in sinnlose Wut versetzt sind. Doch gibt Aristoteles zu, daß auch den wahrhaft Tapferen der *θυμός* mithilft, auszuführen, was sie um des Schönen willen tun: οἱ μὲν οὖν ἄνθρωποι *διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν*, εἰ δὲ *θυμός* *συνεργεῖ αὐτοῖς*, und auch

hier, wie in der Eudemischen Ethik, erklärt Aristoteles, daß unter den Arten von Tapferkeit, die mit Unrecht so genannt werden, die auf θυμός beruhende verhältnismäßig am meisten in der Natur begründet sei: φυσικώτατη γὰρ ἔστιν ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὖν εἶναι ἀνδρεία εἶναι. Durch diese Worte wird die διὰ τὸν θυμὸν ἀνδρεία unter die φυσικαὶ ἀρεταί, d. h. die im ἀλογον vorhandenen Vorstufen der ethischen Tugenden eingereiht, die erst durch das Hinzukommen der προαίρεσις und der richtigen Zielsetzung wahre ethische Tugenden werden können. Vgl. 1144 b 4 πάντες γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τὰλλα ἔχουσιν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ἐγγράμει' ἑαυτὸν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλων τρόπον ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παιδί καὶ θηρίον αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξει, ἀλλ' ὅπου τοῦ βλαβερὰ φαίνονται εὐδαί. Auch in der Stelle der Gr. Ethik über die φυσικαὶ ἀρεταί wird ihre Beihilfe zur Entstehung der entsprechenden ethischen Tugenden hervorgehoben 1108 a 7 καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ἐρμὴ πρὸς ἀρετήν· οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάντοτε λυσιτελεῖ τῇ εἶναι ἀρετὴν ἄνευ τῆς φυσικῆς ἐρμῆς, ganz wie in der Nikomachischen Stelle 1116 a ὁ θυμός συνεργεῖ τοῖς ἀνδρείοις. Daß es an letzterer Stelle auch heißt: οἱ ἀνδρεῖοι θυμουειδείς ist aus derselben Lehre zu erklären. Der θυμουειδής besitzt eben von Geburt die gute Beschaffenheit des θυμός, die als ἐρμὴ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεία Vorstufe ist für die wahre ἀνδρεία. Es ist also in der Nikomachischen Ethik dem θυμός, obgleich er auch nur als Zorn geschildert wird und obgleich er in der Schilderung der Tugend ἀνδρεία überhaupt nicht vorkommt, doch eine viel größere Bedeutung für diese zugestanden als in der Eudemischen Ethik, eine Bedeutung, die mehr der Tatsache entspricht, daß die ἀνδρεία einst, wie wir annehmen, von dem jungen Aristoteles selbst als die spezifische Tugend des θυμουειδούς eingeführt worden war. Daß sich Aristoteles, als er die Nikomachische Vorlesung hielt, noch recht wohl an diese seine frühere Lehre erinnerte, zeigt die Anspielung 1117 b 21 περὶ μὲν οὖν ἀνδρείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰσῆλθε — μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκεῖται γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν εἶναι· αὐτὰ αἱ ἀρεταί. Wir dürfen diese Worte als Beweis ansehen, daß wir aus den Topika mit Recht jene Lehre für die früharistotelische Ethik erschlossen hatten. — Es bleibt uns nun noch darzulegen, was

sich aus der Gr. Ethik über das Verhältnis der ἀνδρεία zum θυμειδής ergibt. Da sie die früheste der drei Ethiken ist, so erwartet man in ihr noch am ehesten die Nachwirkung der früharistotelischen Lehre zu finden, die die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμειδής einführt. Leider ist in der Gr. Ethik der Anfang der Abhandlung περὶ ἀνδρείας durch die Textlücke vor 1190 b 9 ausgefallen. Am Anfang des erhaltenen Textes, nach der Lücke, wird schon als erwiesen vorausgesetzt, daß die ἀνδρεία (eine μεσότης) περὶ θάρρη καὶ φόβου ist. Was über ihre Mittelstellung zwischen θρασύτης und δειλίας gesagt sein mußte (vgl. 1186 b 7), ist verloren. Nachdem dargelegt ist, um welche Art von φόβος und θάρρη es sich bei der Tapferkeit handelt, folgt 1190 b 21—1191 a 16 der Abschnitt über die fünf Arten scheinbarer, von der ethischen Tugend dieses Namens zu unterscheidender Tapferkeit, der Abschnitt also, dessen Eudemische und Nikomachische Entsprechung ich soeben besprochen habe. Da erscheinen als dritte Art οἱ δοκῶντες ἀνδραῖοι εἶναι διὰ τὰ πάθη, εἴην οἱ ἐρωῶντες ἢ οἱ ἐνθουσιάζοντες. Wider Erwarten erscheint unter den πάθη, durch die ein der Tapferkeit ähnliches Verhalten hervorgerufen wird, der θυμός nicht, wie in den beiden andern Ethiken; obgleich die verwundeten Wildschweine auch hier als Beispiel wiederkehren, die sich zur Wehr setzen ἐπειδὴν πληγέντες λυπηθῶσιν, wird doch auch hierbei des θυμῆς nicht gedacht. Das πάθος, das sie zu tapferem Widerstand aufstachelt, ist die durch die Verwundung bedingte λύπη, nicht der θυμός. Dies kann nicht Zufall sein. Es erklärt sich meines Erachtens daraus, daß für Aristoteles, als er die Gr. Ethik vortrug, die Tapferkeit noch immer Tugend des θυμειδής war. Wir erinnern uns hier, daß die Gr. Ethik zwar schon die Zweiteilung der Seele in λόγον ἔχον und ἄλογον an die Stelle der Dreiteilung gesetzt hat, aber 1185 a 21 doch noch die Dreiteilung verwendet. Darum konnte ihr der θυμός noch nicht gleichbedeutend mit ἐργή sein, wie der Eudemischen Ethik. Er war nicht ein einzelner Affekt, sondern ein Teil der Seele, der verschiedener Regungen fähig ist. Er hatte noch etwas von dem platonischen θυμειδής an sich, das Mut, Zorn und Ehrbegier in sich vereinigte. Da mußten natürlich auch θάρρος und φόβος noch als Regungen des θυμῶν aufgefaßt werden. Es ist klar, daß als Beispiele der ἀνδρεία διὰ τὰ πάθη nicht solche πάθη genannt werden konnten, die mit

den πάθος, deren μεσότης die ἀνδρεία sein sollte, als nächstverwandt, weil in dem gleichen Seelenteil wurzelnd empfunden wurden. In der Erörterung über die ἀκρασία ὀργῆς Gr. Ethik 1202 b 10—28 wird der Zornaffekt selbst immer ὀργή genannt und niemals θυμός. Letzterer Ausdruck wird nur gebraucht, wo das Seelenvermögen gemeint ist, das sich im Zorn äußert (ὁρμή πρὸς ὀργήν). Mit dem voreiligen Diener, der den Befehl des Herrn schon auszuführen beginnt, ehe dieser ihn zu Ende gesprochen hat, wird der θυμός verglichen, nicht der ἀκρατής, wenn es heißt: ὁμοίον δὲ πέπονθε τοῦτω ὁ τῆς ὀργῆς ἀκρατής· ὅταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα ὅτι ἐδίκησεν, ὥρμησεν ὁ θυμός πρὸς τὸ τιμωρῆσασθαι, οὐκ ἔτι ἀναμείνας ἀκούσαι πότερον δεῖ ἢ οὐ δεῖ, ἢ ὅτι γε οὐχ οὕτω σφόδρα· ἡ μὲν οὖν ποιούτῃ ὁρμῇ πρὸς ὀργήν, ἡ δὲ καὶ ἀκρασία εἶναι ὀργῆς, οὐ λίαν ἐπιτυμητέα ἐστίν. Dieser absichtliche Ausdruckswechsel zeigt, daß θυμός und ὀργή für Aristoteles noch nicht gleichbedeutend waren wie in den beiden späteren Ethiken, in denen z. B. der Plural θυμοὶ für Zornausbrüche gebraucht wird.

Ich kehre nun zu der Lehre der Gr. Ethik über die Tapferkeit zurück. Nachdem der Verfasser den fünf Arten sogenannter Tapferer als den wahrhaft Tapferen den gegenübergestellt hat, der διὰ τὸ νομίζειν αὐτὸ εἶναι καλὸν tapfer ist, führt er fort: οὐδὲ δὲ παντελῶς ἀνέν πάθος καὶ ὁρμῆς ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· δεῖ δὲ τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν· ὁ δὲ ὁρμῶν διὰ λόγον ἔνεκεν τοῦ καλοῦ ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, ἀρετὴς ὢν περὶ ταῦτα, οὗτος ἀνδρείος. Bei πάθος und ὁρμή, ohne welche die ἀνδρεία nicht zustande kommen kann, schwebt dem Verfasser doch wohl der θυμός vor. Denn nur für ihn paßt das ὁρμῶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, das mehr ist als ein bloßes θάρρειν und ὑπαμένειν τὸν κίνδυνον. Wäre mit dem πάθος das θάρρος gemeint, so wäre die Bemerkung sehr befremdlich. Denn daß die Tugend der Tapferkeit nicht zustande kommen kann ohne dasjenige πάθος, dessen μεσότης sie ist, bedurfte als selbstverständlich keiner Erwähnung. Im Gegensatz zu dem vorausgehenden Satz, der für sich genommen die falsche Vorstellung erwecken könnte, als ob nur die Überzeugung von der Schönheit des tapferen Verhaltens den Tapferen zu diesem bestimmte, will Aristoteles jetzt den Affekt betonen, der auch zur Tapferkeit erforderlich ist. Als solchen hätte er streng genommen das θάρρος nennen müssen, das als Gegensatz des φόβος nur die Furchtlosigkeit, also ein negatives πάθος bezeichnet,

von dem keine mit Affekt verbundene *ἐργή* ausgehen kann. Wenn nun das *ἐργῶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν* in dem zweiten Satz neben das einem *θαρρῶν* entsprechende *ἀρσένος ὢν* gestellt wird, so liegt darin etwas, das über das bloße *θάρρειν* hinausgeht und an das platonische *θυμειδές* erinnert. Dadurch bestätigt sich unser früheres Ergebnis, daß Aristoteles nicht zufällig unterlassen hat, in der Gr. Ethik den *θυμός* unter den *πάθη* zu nennen, welche die *δὲ πᾶθος ἀνδρεία* im Gegensatz zu der wahren kennzeichnen. Der *θυμός* als emotionaler Faktor auch der wahren Tapferkeit schwebte ihm anschaulich noch vor, obgleich er ihn theoretisch durch das *θάρρος* ersetzt hatte. In der Eudemischen Ethik ist von einem *πᾶθος*, welches *ἐργᾷ ἐπὶ τοῖς κινδύνους*, nicht mehr die Rede. Der *θυμός* scheint hier seine Bedeutung für die Tapferkeit ganz verloren zu haben. Er kommt nur noch als Beweggrund eines Afterbildes der Tapferkeit vor. Die Lehre von der Tapferkeit führt hier folgerichtig — folgerichtiger, wenn ich recht sehe, als in der ‚Großen Ethik‘ — den Gedanken durch, daß *περὶ φόβου καὶ θάρρους ἡ ἀνδρεία*. In der Nikomachischen Ethik ist die Bedeutung des *θυμός* für die Tapferkeit wieder gewachsen. Die Lehre von der wahren Tapferkeit ist zwar ebenso wie in der Eudemischen nur auf *φόβος* und *θάρρος* gebaut und eine *ἐργή ἐπὶ τοῖς κινδύνους* kommt nicht vor; aber die auf *θυμός* beruhende Tapferkeit ist jetzt als *φυσικὴ ἀρετὴ* die Vorstufe der wahren, es braucht nur *προαίρεσις* und *ὁ δὲ ἐνὸς* hinzukommen, um sie zur wahren zu machen. Es ist nicht zu bestreiten, daß hierdurch ein Widerspruch in die Nikomachische Darstellung hineinkommt. Es ist theoretisch unmöglich, daß die *δὲ θυμὸν ἀνδρεία* als *φυσικὴ ἀρετὴ* die Vorstufe der wahren *ἀνδρεία* bildet und durch das Hinzutreten von *λόγος* und *προαίρεσις* in sie übergehen kann, wenn es die wahre *ἀνδρεία* nur mit der Regelung von *φόβος* und *θάρρος* zu tun hat, und wenn man unter *θυμός* nur den Zornaffekt versteht. Nur dann liegt darin kein Widerspruch, wenn man auch *θάρρος* und *φόβος* als Funktionen desselben *θυμειδέος* auffaßt, in dem auch der *θυμός* als Zorn entsteht. Dann können auch *ἀνδρεία* und *πρότης*, wie wir es für die früharistotelische Ethik auf Grund der Topika annehmen, beide Tugenden des *θυμειδέος* sein, die *ἀνδρεία* aber ihre eigentliche und Haupttugend, weil durch sie die Erfüllung der Aufgabe des *θυμειδέος* im Gesamtleben der Seele bedingt ist. Denkt man

sich die ἀνδρεία so in der früh aristotelischen Ethik aufgefaßt, so konnte natürlich ihre Aufgabe nicht, wie in den drei erhaltenen Ethiken, auf das furchtlose Anaharren in Kriegsgefahren beschränkt werden, sondern sie mußte ganz allgemein die Fähigkeit sein, das vom λογιστικόν Beschlossene mit feurigem Eifer allen entgegenstehenden Schwierigkeiten zum Trotz durchzuführen. Daß daneben auch von ἀνδρεία im gewöhnlichen Sinne, als kriegerischer Tapferkeit die Rede war, beweisen mehrere Stellen der Topika. Aber die ἀνδρεία in diesem Sinne konnte schwerlich den andern Kardinaltugenden, ἐρὸνσις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, koordiniert werden. Denn in diesem Sinne konnte sie nicht als ihr ἴδιον für sich beanspruchen τὸ καθ' αὐτὸ περιεχέσθαι θυμικὴν ἀρετήν. Den erweiterten Begriff der Tapferkeit als Festhalten des θυμικῆς an dem vom λογιστικόν für recht erklärten gegenüber allen vom ἐπιθυμητικόν ausgehenden Widerständen hatte Platon schon im Laches eingeführt. Daß eine doppelte Bedeutung von ἀνδρεία anerkannt wurde, hat eine Analogie in dem doppelten Gerechtigkeitsbegriff der Ethiken. Die kriegerische Tapferkeit ist gemeint Top. ζ 151 a 31: Falach ist es, wenn jemand die Tapferkeit als τέλμα μετὰ διανοίας ἐρῆς definiert: ἐνδέχεται γὰρ τέλμα μιν ἔχειν τοῦ ἀποστατεῖν, ἐρῆν δὲ διανοίαν περὶ τὰ ὄντα· οὕτω γὰρ πρὸς ἑαυτὸν ἀπώων ἐκότερον δεῖ λέγεσθαι οὕτω πρὸς ταῦτόν τὸ τυχερόν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλος, εἰς πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους καὶ εἰ τι μᾶλλον τούτου τέλος. Hier ist in erster Linie Beziehung der Tapferkeit auf πολεμικοὶ κίνδυνοι angenommen; der Zusatz aber: εἰ τι μᾶλλον τούτου τέλος zeigt, daß der Verfasser außerdem noch ein umfassenderes Wirkungsgebiet der Tapferkeit in Betracht zieht. Daß 125 b 20 ff. die Definition der ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβου getadelt wird, weil sie statt der ἔξις die ἀκολούθεον δόναμα nennt, wie auch gleichzeitig die Definition der πραότης als ἐγκράτεια ἐργῆς aus demselben Grunde getadelt wird, scheint mir zu beweisen, daß hier eine ἀνδρεία gemeint ist, die im gleichen Sinne auf dem Gebiet der φόβοι die richtige ἔξις ist, wie die πραότης auf dem Gebiet der ἐργῆς. Sie betrifft also nicht das ganze θυμικῆς, sondern nur einen Teil seiner πύθη, und dasselbe gilt für die πραότης. Das gibt uns Aufklärung über die Art, wie in der früh aristotelischen Ethik neben die vier Kardinaltugenden, die die drei Seelenteile in ihrer Gesamtfunktion betrafen, andere Teiltugenden dieser

Seelenteile gestellt werden konnten, die sich nur auf Teilfunktionen (πάθη oder ἐνέργεια) derselben bezogen. Die Tapferkeit im gewöhnlichen Sinne, die kriegerische, ist auch gemeint, wenn Top. γ 117 a 35 der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη ein höherer Wert als der ἀνδρεία zuerkannt wird: αἱ μὲν γὰρ αἱεὶ, ἡ δὲ ποτὶ χρησίμῃ oder wenn ebendasselbst 37 der höhere Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit damit begründet wird, daß θαλάμῳ μὲν πάντων ὄντων, οὐδὲν χρῆσιμος ἡ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων, χρῆσιμος ἡ δικαιοσύνη oder wenn 118 a 16 dasselbe dadurch erwiesen wird, daß τὴν μὲν δικαιοσύνην οὐκ ἔστι παρ' ἄλλου πορίσασθαι, τὴν δὲ ἀνδρείαν καὶ παρ' ἄλλου, oder wenn 117 a 28 gesagt wird, im Alter sei die εὐσέβεια wünschenswerter (αἰρετώτερον), in der Jugend die ἀνδρεία: ἐν τῇ νεότητι γὰρ ἀναγκαιότερα ἢ κατὰ τὴν ἀνδρείαν ἐνέργεια. Solche Wortunterschiede, wie sie hier konstatiert werden, können unter den Kardinaltugenden nicht bestehen. Top. ζ 150 b 61 ff. wird die Definition der ἀναιδέα als ἀνδρεία μετὰ ψευδοῦς δόξης getadelt. Weil nämlich die ἀνδρεία in höherem Grade ein Gut als die ψευδοῦς δόξα ein Übel sei, mußte auch die Verbindung beider ἀκολουθεῖν τῷ μᾶλλον und entweder gut oder doch mehr gut als schlecht sein. Aber dieser Beweis, heißt es weiter, ist nicht zwingend, ἐὰν μὴ ἐκότερον ἢ καθ' αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν· πολλὰ γὰρ τῶν ποιητικῶν καθ' αὐτὰ μὲν οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν, μυχθέντα δὲ ἢ ἀνάπαλιν ἐκότερον μὲν ἀγαθόν, μυχθέντα δὲ κακόν ἢ οὐδέτερον. Diese Einwendung trifft, wie mir scheint, nur die Allgemeingültigkeit der in dem Beweis verwendeten Schlußweise, nicht aber den Beweis selbst. Denn die ἀνδρεία ist ja kein ποιητικόν, sondern ein καθ' αὐτὸ ἀγαθόν und die ψευδοῦς δόξα ist ein καθ' αὐτὸ κακόν. Also muß wirklich in der Verbindung das Gute, weil es soviel größer ist, das Übergewicht haben. Daß auf ποιητικὰ ἀγαθὰ das Schlußverfahren nicht anwendbar ist, kann dem Beweis gegen die Zusammensetzung der ἀναιδέα aus ἀνδρεία und ψευδοῦς δόξα seine zwingende Kraft nicht nehmen. Direkt kann man aus dieser Stelle über Aristoteles' damalige Auffassung der Tapferkeit nichts entnehmen. Aber 151 a 3 wird an der Definition der ἀνδρείας als τέλμα μετὰ διανοίας ὁρθῆς getadelt, daß nicht das gemeinsame τέλος der τέλμα und der διάνοια ὁρθή angegeben ist: ἐνδέχεται γὰρ τέλμαν μὲν ἔχειν τοῦ ἀποστρεφῖν, ὁρθὴν δὲ διάνοιαν περὶ τὰ ὑγεινὰ· οὕτε γὰρ πρὸς ἕτερον αὐτῶν ἐκότερον δεῖ λέγεσθαι οὕτε πρὸς ταῦτόν τὸ τυχόν,

ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλος, οἷον πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους καὶ εἰ τι μᾶλλον τούτου τέλος. Diese Stelle beweist, daß Aristoteles auch damals schon die Tugend als eine μετὰ λόγου ἐρμή πρὸς τὸ καλὸν auffaßte. Wenn in der Definition das καλὸν als das gemeinsame τέλος der τόλμα, die hier die ἀλογος ἐρμή des θυμοειδὲς vertritt, und der ὀρθῇ διάνοια, die den ὀρθὸς λόγος vertritt, angegeben wäre, so hätte er sie billigen können, wenn wenigstens unter τόλμα eine εἴς verstanden werden kann. Die 150 b 1 besprochene Definition der ἀναιδεία ist dadurch für ihn unannehmbar, daß sie statt des irrationalen Elementes in der Tapferkeit, statt der ihr zugrunde liegenden ἀλογος ἐρμή, bezw. der betreffenden εἴς, die Tapferkeit selbst als Bestandteil der ἀναιδεία nennt. Diese ἀναιδεία ist dasselbe, was in den Ethiken θράος genannt wird und als ὑπερβολή zur Tapferkeit gehört.

Über die vierte Kardinaltugend, die σωφροσύνη, ergeben die Topika nicht viel, außer den schon oben angeführten Sätzen, 1. daß es ihr ὅσιον ist τὸ καθ' αὐτὸ περιμένει ἐπιθυμητικὸ ἀρετὴν εἶναι und 2. daß τὸ πρῶτον σώφρων ὅσιον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ist. Top. γ 117 a 32 wird von der σωφροσύνη gesagt, daß sie, ebenso wie die ἀνδρεία, in der Jugend wünschenswerter ist als die φρόνησις: μᾶλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν προσφωτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται. Dazu steht nicht in Widerspruch, was wenige Zeilen später a 35 gesagt wird: θαλασσύνῃ und σωφροσύνῃ seien nützlicher als die ἀνδρεία: εἰ μὲν γὰρ αἰεὶ, ἢ δὲ ποτὲ χρήσιμα. Denn wenn auch die σωφροσύνη immer, also auch im höheren Alter, nützlich ist, kann doch die Jugend ihrer noch mehr bedürfen und sie darum den jungen Menschen αἰρετώτερον sein, weil er von ihrem Mangel größeren Schaden zu befürchten hat. Beachtenswert sind zwei Stellen, an denen die Wesensbestimmung der σωφροσύνης als einer συμμενία getadelt wird, weil συμμενία dabei nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen sei: Top. ζ p. 139 b 32 wird gesagt, undeutlich werde eine Definition unter anderem auch dadurch εἰ κατὰ μεταφορὰν εἴρηκεν, z. B. wenn man die σωφροσύνη als eine συμμενία definiere: ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν μεταφορὰν εἰπόντι συμμενεῖν ὡς κυρίως εἰρησέτα· τὸ γὰρ ἐφαρμόσει ὁ λεγθεὶς ἄρεα, οἷον ἐπὶ τῆς σωφροσύνης· πᾶσα γὰρ συμμενία ἐν φθόγγῳ· εἴτι εἰ γένος ἢ συμμενία τῆς σωφροσύνης, ἐν δύο γένεσιν ἔσται ταῦτον οὐ περιέχουσιν ἀλλήλα· οὕτω γὰρ ἡ συμμενία τὴν ἀρετὴν οὐδ' ἡ ἀρετὴ τὴν συμμενίαν περιέχει. Dieselbe Kritik steht auch Top. δ p. 123 a 33—37. Es

ist sicher, daß sich diese Kritik gegen Plato richtet, der Pol. IV 430 e. 432 a. 442 c das Wesen der σωφροσύνη als eine *ἡμερωσία* zwischen dem führenden und den beiden dienenden Seelenteilen bestimmt. Aristoteles hat diese platonische Wesensbestimmung der σωφροσύνη nicht nur wegen des übertragenen Ausdruckes, der an den beiden Topikstellen bemängelt wird, sondern auch ihrem sachlichen Inhalt nach verworfen. Denn während bei Plato die σωφροσύνη 431 e *ὡς ὥστε ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφία ἐν μέτρῳ τινὶ ἐνοῦσα* — ἀλλὰ δι' ἑλκὸς ἀτεχνῶς τέτυκται, wie es sich für eine *ἡμερωσία* schickt, ist bei Aristoteles die σωφροσύνη die spezifische Tugend des ἐπιθυμητικόν. Um ganz klar zu sehen über seine damalige Auffassung der σωφροσύνη, müßte man wissen, ob er sie, wie in den Ethiken, auf Begierden, bezw. ἡδοναί und λύπαι einer bestimmten Art, nämlich die περὶ ἀρεῖν καὶ γαστρὶν, beschränkte (Gr. Ethik 1191 b 5—10. Eud. 1230 b 21—1231 a 25. Nik. 1117 b 27—1118 b 7). War dies der Fall, so würde sich daraus ergeben, daß auch das ἐπιθυμητικόν selbst auf die Begierden dieser Art beschränkt wurde. Denn die σωφροσύνη ist ja die Tugend des ganzen ἐπιθυμητικόν. Das ist aber undenkbar, daß ein Philosoph, der einen begehrenden Seelenteil annimmt, diesem nur Lust, Unlust und Begierde bezüglich der Tast- und Geschmacksempfindungen zuweist, die bezüglich der Gesichts-, Gehörs- und Geruchsempfindungen nicht. Wir müssen also annehmen, daß auch der Ausdruck σωφροσύνη in der früharistotelischen Ethik, wie die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἀνδρεία, in doppeltem Sinne gebraucht wurde, nämlich einmal für die Kardinaltugend, die alle Regungen des ἐπιθυμητικόν regeln mußte, und das andere Mal für die tugendhafte ἔξις bezüglich der Lust an Tast- und Geschmacksempfindungen. In der Stelle, die hervorhebt, daß für jugendliche Menschen die σωφροσύνη wünschenswerter ist als für alte, μάλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται Top. γ 117 a 32 ist ohne Zweifel σωφροσύνη in der engeren Bedeutung zu verstehen, in den Stellen, wo als ihr ἵδιον angegeben wird τὸ κατ' αὐτὸ παροχεῖναι ἐπιθυμητικῶς ἀρετὴν εἶναι und τὸ πρῶτον σῶφρον als ἴδιον des ἐπιθυμητικόν in der umfassenderen. Ob aber das ἐπιθυμητικόν nur die sinnlichen Lüste und Begierden enthielt oder auch geistige, wie εἰσομάθεια und εὐλαμπία, das ist eine weitere, nicht leicht zu beantwortende Frage. Wenn wir anerkennen, daß in jedem der drei Seelenteile,

nach der Lehre des jungen Aristoteles, ein Wille wohnt, dann muß er die φιλομάθεια im λογιστικόν, die φιλοτιμία im θυμικόν lokalisiert haben. In der Großen und in der Eudemischen Ethik werden da, wo es gilt, die Art der ἡδοναί und ἐπιθυμίαι, auf die sich die σωφροσύνη bezieht, auszusondern und abzugrenzen, nur die andern sinnlichen Lustgefühle, des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, ausgeschaltet. Daß es sich bei der σωφροσύνη auch um geistige Lustgefühle handeln könnte, kommt dem Verfasser nicht in den Sinn. Ganz anders in der Nikomachischen Ethik. Da werden von vornherein 1117 b 28 σωματικαί und ψυχικαί ἡδοναί unterschieden. Beispiele der ψυχικαί sind φιλομάθεια und φιλοτιμία, deren Lust οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας stattfindet. Die ψυχικαί werden zuerst als für die σωφροσύνη irrelevant beiseite geschoben, dann erst die sinnlichen ἡδοναί außer ἀπὲρ und γαστρ. Daraus erkennen wir die Entwicklung. Wenn das ἐπιθυμητικόν der früharistotelischen Ethik auch geistige Begierden wie φιλομάθεια und φιλοτιμία in sich befaßt hätte, dann würde Aristoteles schon in den beiden früheren Ethiken sich veranlaßt gesehen haben, diese auszuschalten und beiseite zu schieben, wo er das Gebiet der (engeren) σωφροσύνη abgrenzte. Daß er sich in der Nikomachischen Ethik dazu bemüht fühlt, kommt daher, daß die Lehre von den drei Seelenteilen jetzt gar nicht mehr nachwirkt, so daß nun alle ἐπιθυμίαι als seelische Vorgänge der gleichen Art, als Betätigungen einer ἐπιθυμητικῆς δύναμις koordiniert sind. Diese Beobachtung spricht also dafür, daß das ursprüngliche ἐπιθυμητικόν nur sinnliche ἐπιθυμίαι umfaßte. Die φιλομάθεια war eine βόλησις im λογιστικόν, die φιλοτιμία eine Regung des θυμικῆς, wie bei Plato. Immerhin aber bleibt doch, auch wenn wir alle nichtleiblichen Begierden vom ἐπιθυμητικόν ausschließen, für die σωφροσύνη als Kardinaltugend, d. h. als richtige Beschaffenheit des ganzen ἐπιθυμητικῆς, ein weiteres Gebiet übrig, als die spezielle σωφροσύνη der drei Ethiken umfaßt. Die Lust an Gesichts-, Gehörs- und Geruchsempfindungen und die auf sie bezüglichen Begierden können unmöglich vom ἐπιθυμητικόν und darum auch ihre sittliche Regelung nicht von der spezifischen Tugend des ἐπιθυμητικῆς ausgeschlossen gewesen sein. Aber wo war z. B. die φιλοχρημασία untergebracht? Wo die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum? Wir hören einerseits, daß νόπρ und ἡδονὴ im ἐπιθυμητικόν ihren Sitz haben: Top. § 126 a 6

wenn die *ὀργή* eine *λόπη* wäre, so würde sie in einem andern Seelenteil enthalten sein als ihr *γένος*, die *λόπη*; denn *ἡ μὲν λόπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμοειδέι*. Das klingt so, als ob jede *ἡδονή* und *λόπη*, gleichviel was sie zum Gegenstand hat, eine Begung des *ἐπιθυμητικόν* wäre. Also müßte auch die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum vom *ἐπιθυμητικόν* empfunden werden und dann natürlich auch das Begehren nach diesen Dingen in ihm enthalten sein, obgleich dieses Begehren keine *σωματικὴ ἐπιθυμία* ist. Aber, kann man erwidern, das Begehren nach Erwerb, Besitz, Reichtum hat doch in den meisten Fällen eine indirekte Beziehung zu den *σωματικαῖς ἐπιθυμίαις*. 'Niemand', heißt es Top. 177 a 1, 'schätzt den Reichtum um seiner selbst willen, sondern um eines andern willen (ὅτι ἑτέρου)'. Ist dieses andere eine *σωματικὴ ἡδονή*, dann wurzelt die *εὐλοχερηματία* im *ἐπιθυμητικόν*; ist das andere Ehre, dann wurzelt sie im *θυμοειδέι*. Top. β p. 110 b 37 wird gelehrt, daß die *ἐπιθυμία* sich auf einen Gegenstand entweder als auf ihr Ziel (*ὡς τέλος*) beziehen kann oder als auf ein Mittel zu ihrem Ziel (*ὡς τῶν πρὸς τὸ τέλος*) oder als auf ein *συμβεβηκός* desselben. Entscheidend für die Einordnung der *ἐπιθυμία* in einen Seelenteil kann natürlich nur ihr *τέλος* sein. Wer Geld und Gut begehrt, um sich durch sie sinnliche Genüsse zu verschaffen, der begehrt eigentlich letztere und seine Begierde wurzelt im *ἐπιθυμητικόν*. Spricht man aber von einer *ἡδονή* an der Erkenntnis eines mathematischen oder sonstigen wissenschaftlichen Satzes, so ist der Ausdruck *ἡδονή* offenbar in anderm Sinne gebraucht, als wenn man eine leiblich-sinnliche *ἡδονή* meint: Top. α 106 a 37 *οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονῇ ἢ ἀπὸ τοῦ βιβῆναι λόπη ἐναντίον, τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν οὐ ἡ διαμέτρος τῇ πλεονεξία ἀπόμετρος οὐδέν· ὥστε πλεονεχῶς ἡ ἡδονὴ λέγεται*. Die geistige *ἡδονή*, die sich mit der erfolgreichen Betätigung des *λογιστικόν* verbindet, hat also in diesem ihre Stätte, nicht im *ἐπιθυμητικόν*. Zwischen ihr und der im *ἐπιθυμητικόν* findet nur Namensgleichheit, nicht Wesensgleichheit statt. In den Abhandlungen über die *ἡδονή* Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 36 und Nikom. Ethik 1152 b 8—1154 b 34 werden zwar auch verschiedene Arten von *ἡδονή* angenommen, aber die Einheit des Begriffes *ἡδονή* wird nicht aufgegeben. Sowohl die auf *ἀναπλήρωσις* einer *ἔνδεα* oder *ἀποκατάστασις* εἰς εὖσιν beruhenden *ἡδοναί*, denen immer eine *λόπη*

vorausgeht, wie die, bei denen dies nicht der Fall ist, sind ihrem Wesen nach ungehemmte Betätigungen, ἐνέργεια, nicht γένεσις. In der Gr. Ethik 1204 b 25 ff. wird das μέρος τῆς ψυχῆς eingeführt, welches bei einer leiblichen Bedürfnisstillung ἀπὸ τῆς προσορᾶς ὡς ἐπὶ ἐνδεῆς sich bewegt und betätigt. Seine Bewegung und Betätigung ist die ἡδονή. Daß für die ἡδοναὶ des Gesichts-Gehörs-Geruchssinnes und des Denkvermögens, ὡς οὐκ ἐστὶ προλοπθῆναι, dasselbe erst recht gilt, ergibt sich, wenn es auch hier nicht ausgesprochen wird, aus dem ganzen Zusammenhang als die Meinung des Verfassers. Deutlicher wird in der Nikomachischen Parallelstelle, aus der die der Gr. Ethik nicht abgeleitet sein kann, auf beide Arten von ἡδοναὶ der Begriff ἐνέργεια angewendet: 1153 a 7—17. Aber das μέρος ψυχῆς, dessen ἐνέργεια nach der Gr. Ethik die ἡδονὴ leiblicher Bedürfnisse ist (man kann nur das ἐπιθυμητικόν verstehen) wird in der Nikomachischen Stelle nicht mehr herbeibemüht, sondern statt dessen 1152 b 35 die durch die ἐνδεῖα beeinträchtigte ἕξις und εὐδαιμονία zum Subjekt der lustvollen ἐνέργεια gemacht. Die Gr. Ethik ist ja die einzige der drei Ethiken, welche noch von den drei Seelenteilen weiß. Welcher Seelenteil durch seine Bewegung und Betätigung beim ἐπὶ τῆς διανοίας θεωρεῖν die Lust zustande bringt, sagt der Verfasser nicht, aber wenn man ihn gefragt hätte, so hätte er das διανοητικόν selbst nennen müssen. Das hätte dann aber zu der in der Topikstelle begegnenden Auffassung, die er schon aufgegeben hatte, zurückgeführt, daß nämlich ἡδονή als geistige Lust und ἡδονή als sinnliche Lust, nur namens-, nicht wesensgleich sind.

Das in den ethischen Beispielen der Topika erkennbare Streben des Aristoteles, nicht nur die Lehre von den Kardinaltugenden auf die von den drei Seelenteilen zu begründen, sondern auch von jedem einzelnen seelischen Vorgang abzugeben, in welchem Seelenteil er stattfindet, mußte ihn notwendig in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln, die gewiß zu einem Hauptbeweggrund für ihn wurden, die Lehre von den drei Seelenteilen später fallen zu lassen. Top. β 113 a 35 εἰς αὐτὸ τὸ μέτρος ἵστασθαι ὁργῇ ἔρησεν, εἴη ἂν τὸ μέτρος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ἐκτὶ γὰρ ἡ ὁργὴ· σκεπτικόν οὖν αἱ καὶ τὸ ἐνκλιόν ἐν τῷ θυμοειδεῖ, ἢ φιλία· αἱ γὰρ μὴ, ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν ἔπειτα μέτρος ὁργῇ. β 126 a 6 ἐν οὖν τις τὴν αἰσχύνην εὖ βέβηκε εἴη ἢ τὴν ὁργὴν

λύπη, οὐ συμβήσεται ἐν τῷ αὐτῷ τὸ εἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχειν· ἡ μὲν γὰρ αἰσχύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ εἰρήνη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἴη βούλησις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Wir finden also in diesen beiden Stellen folgende Verteilung seelischer Vorgänge auf die drei Seelenteile:

I. Λογιστικόν: βούλησις, αἰσχύνη.

II. Θυμοειδές: ὀργή, φόβος.

III. Ἐπιθυμητικόν: ἡδονή, λύπη (εἰρήνη, μένος?).

Die Definition des Zornes, dessen Zuweisung an das θυμοειδές unsern Erwartungen entspricht, wird mehrfach in den Topika besprochen. Wie in der Stelle 126 a 6 wird mehrfach die Meinung abgewehrt, daß die ὀργή eine λύπη sei. Top. γ 125 b 28 Ἐνίστα δὲ καὶ τὸ παρακολουθεῖν ὅπως οὗτος ὡς γένος πᾶσι καὶ, εἶον τὴν λύπην τῆς ὀργῆς. — ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπείται, προτίρας ἐν αὐτῷ τῆς λύπης γινόμενος· οὐ γὰρ ἡ ὀργή τῆς λύπης, ἀλλ' ἡ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία· ὥστ' ἀπλῶς ἡ ὀργή οὐκ ἐστὶ λύπη. Die λύπη ist die Ursache der ὀργῆς. Sie muß zuerst im ἐπιθυμητικῷ vorhanden gewesen sein; aus ihr entspringt dann im θυμοειδές die ὀργή. Die λύπη ihrerseits entspringt aus einer ὑπόληψις ἀληγορίας, d. h. aus der Annahme, daß man von jemandem geringschätzig behandelt werde. Top. ε 127 b 30 εἶον τῆς ὀργῆς καὶ ἡ λύπη καὶ ἡ ὑπόληψις ἀληγορίας ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι θαυεῖ· λυπείται τε γὰρ ὁ ὀργιζόμενος καὶ ὑπολαμβάνει ἀληγορεῖσθαι. Aber damit, daß πλείω φαίνεται τοῦ εἶδους ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, ist dessen Wesen noch nicht bestimmt, solange man den Gattungsbegriff nicht gefunden und das logische Verhältnis jeder der übrigen Bestimmungen zu diesem nicht präzisiert hat. Dies ist z. B. nicht geschehen, wenn jemand die ὀργή als λύπη μεθ' ὑπόληψεως τοῦ ἀληγορεῖσθαι definiert. 151 a 14. Der Definierende meinte εἰ διὰ τὴν ὑπόληψιν τὴν ποικύτην ἡ λύπη γίνεται· τὸ δὲ διὰ τοῦδε γίνεσθαι τι οὐκ ἐστὶ ταῦτόν τῳ μετὰ τοῦτο τοῦδ' εἶναι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων (es waren vorher mehrere Bedeutungen von μετὰ τινος εἶναι aufgezählt). Aristoteles will also das Kausalverhältnis ausgedrückt sehen, das 1. zwischen der ὑπόληψις und der λύπη und 2. zwischen der λύπη und der ὀργῇ selbst besteht. Aber das γένος, dem Aristoteles die ὀργή unterordnen will, erfahren wir nur 6 152 a 31 εἶον εἰ δεῖ λαβεῖν εἰ ὁ ὀργιζόμενος ἀρέγεται τιμωρίας διὰ φαινόμενῃν

ὀλιγωρίαν, λησθείη δ' ὀργή ἔρεξις εἶναι τιμωρίας διὰ φανομένην ὀλιγωρίαν. Er rät an dieser Stelle, eine allgemeine πρότασις durch eine Definition vorzubereiten, die diese πρότασις in sich implicite enthält (ὁρισμὸς λαμβάνειν, ἐξ' ὧν ἐνδέχεται, τὴν καθόλου πρότασιν); die Definition dürfe aber nicht die des Subjekts der πρότασις (hier ὁ ὀργιζόμενος) sein, sondern die eines mit diesem in συστοιχία stehenden Begriffes (hier ἡ ὀργή). Dann werde man leichter die Zustimmung des Gegners erhalten. Hätte man gleich die πρότασις aufgestellt, ὅτι ὁ ὀργιζόμενος ἀρέσεται τιμωρίας usw., so würde der Gegner ihre Allgemeingültigkeit bestritten haben, mit der Begründung: τοῖς γὰρ γινέσθαι ὀργιζόμεθα μὲν, οὐκ ἀρεσόμεθα δὲ τιμωρίας. Dieser Einwand ist zwar nicht zutreffend (τοις οὐκ ἀληθὴς ἡ ἔνστασις: παρ' ἐνίων γὰρ ἱκανὴ τιμωρία τὸ λυπησθαι μόνον καὶ ποιεῖσαι μεταμῆλεσθαι), aber er ist doch scheinbar genug, um dem Gegner eine scheinbare Berechtigung zur Ablehnung der allgemeinen πρότασις zu geben. Gegen die Definition der ὀργῆς, wenn man durch sie die πρότασις vorbereitet hätte, wäre es ihm nicht so leicht geworden, einen Einwand zu finden (οὐκ ἔστιν ἐμείως ῥᾶδιον ἔνστασιν εὑρεῖν). Daß die hier als Beispiel gebrauchte Definition der ὀργῆς als ἔρεξις τιμωρίας διὰ φανομένην ὀλιγωρίαν von Aristoteles gebilligt wurde, das würde man schon aus der Parteilichkeit erraten, mit der er sie gegen einen Einwand in Schutz nimmt, obgleich dies für den Zweck seiner Erörterung gar nicht nötig war; bestätigt wird es durch die Stelle der Rhetorik II 2 p. 1378 a 31 ἔστω δὲ ὀργή ἔρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φανομένης διὰ φανομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Während Top. 6 152 a 31 die Definition in verkürzter Form gegeben wird, so daß z. B. die λύπη fortgelassen ist, die doch, wie aus andern Topikstellen hervorgeht, Aristoteles schon damals in die Wesensbestimmung der ὀργῆς mit aufnehmen wollte, will die Definition in der Rhetorik exakt und vollständig sein. Die Definition, die er im Sinne hatte, als er die Topikvorlesung hielt, muß im wesentlichen dieselbe gewesen sein, die wir in der Rhetorik lesen, die ohne Zweifel aus viel späterer Zeit stammt. Sie interessiert uns hier, insofern sie die früharistotelische Affektenlehre beleuchtet. Da wir einerseits die bestimmte Aussage haben, daß die ὀργή im θυμικῷδὲς, d. h. eine Regung des θυμικῷδὲς ist, und da wir andererseits sie der Gattung ἔρεξις eingeordnet sehen, so ist damit bewiesen,

daß *ἔρεξις* (*ὀργή*) nicht nur das *ἐπιθυμητικόν* besitzt, sondern auch das *θυμοειδές*; und wenn diese beiden, dann natürlich auch das *λογιστικόν*, worauf ich bei Besprechung der *βούλησις* zurückkommen werde. Wir müssen ferner beachten, daß wenn auch die *ὀργή* eine Regung des *θυμοειδές* ist, doch an ihrer Entstehung alle drei Seelenteile beteiligt sind. Denn die *ἐπιληψίς* *ἐλιγώριος* τοῦ *ἐλιγώριον* *μή προσήκοντος* kommt offenbar im *λογιστικόν* zustande, die durch die *ἐπιληψίς* verursachte *λύπη*, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, im *ἐπιθυμητικόν*, die *ἔρεξις* *τιμωρίας* im *θυμοειδές*. Es ist also die innigste Wechselwirkung der drei Seelenteile vorausgesetzt. Nicht nur nehmen die beiden *ἄλογα μέρη* das Denkergebnis des *λογιστικόν* als Vorstellungsinhalt in sich auf, was ja vorausgesetzt werden mußte, wenn die Rede von ihrem Gehorsam oder Ungehorsam gegen dasselbe eine sinnvolle sein sollte, sondern die *ἄλογα μέρη* beeinflussen sich auch gegenseitig direkt. Zum Beispiel ist die *λύπη* im *ἐπιθυμητικόν* eine Mitursache des Zornes neben der vom *λογιστικόν* gehegten *ἐπιληψίς* *ἐλιγώριος*. Beide andern Seelenteile wirken gleichzeitig auf das *θυμοειδές* ein. Denn wir können dem Aristoteles nicht die Auffassung zutrauen, daß das *θυμοειδές* nur durch die *λύπη* im *ἐπιθυμητικόν* in Bewegung gerät und nicht auch direkt durch die *ἐπιληψίς* des *λογιστικόν* angeregt wird. Ist nun *ἔρεξις* *τιμωρίας* die dem Wesen des *θυμοειδές* angemessene Regung gegenüber der von andern Menschen erwiesenen Nichtachtung, so muß sein Wesen in dem Streben nach Ehre seinen innersten Kern haben. Denn *τιμωρία* ist ja nichts anderes als die Herstellung der verletzten Ehre. Aber es wäre sonderbar, wenn dieser Seelenteil sich nur als Verteidiger der äußeren Ehre gegenüber deren Angreifern betätigte und nicht auch die innere Ehre zu wahren suchte, deren Besitz erst das Recht gibt, äußere Ehre, das Gegenteil von *ἐλιγώριον*, zu beanspruchen. Von hier aus läßt sich, glaube ich, die Frage lösen, die uns vorhin schon begegnet ist, wieso in der früharistotelischen Ethik von zwei Tugenden des *θυμοειδές* die Rede ist, der *πραΐτης*, die den Zorn regelt, und der *ἀνδρεία*, die das Gesamtverhalten des *θυμοειδές* in seinem Zusammenleben mit den andern Seelenteilen regelt, und warum die *ἀνδρεία* als die Tugend κατ' ἐξοχήν dieses Seelenteils eine Kardinaltugend ist, die *πραΐτης* dagegen nicht. Fassen wir die *ἀνδρεία*, wie oben schon angedeutet, als diejenige *ἔξις* des *θυμοειδές*, durch die es

fähig ist, mit feuriger Energie das von dem λογιστικόν für gut und recht erkannte durchzusetzen, dann leuchtet ein, daß sie als Schützerin der inneren Ehre primäre Bedeutung hat, die πράτης dagegen, die nur den Zorn, den Wächter der äußeren Ehre, regelt, nur sekundäre.

In der Tugendlehre der Nikomachischen Ethik sind noch zwei Tugenden vorhanden, die es mit der äußeren Ehre zu tun haben, die μεγαλοψυχία und eine anonyme, die zwischen φιλοτιμία und ἀφιλοτιμία die Mitte hält. Von diesen ist letztere erst in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen, während die μεγαλοψυχία schon den beiden früheren Ethiken bekannt ist. Die anonyme, eine maßvolle Ehrliebe, verhält sich zur μεγαλοψυχία wie die εὐλευθερία zur μεγαλοπρέπεια. Wie die drei erhaltenen Ethiken, so kannte auch die früharistotelische Ethik, wie wir aus den Topika entnehmen, eine Tugend φιλοτιμία nicht. An der einzigen Stelle der Topika, wo der φιλότιμος vorkommt, ζ 146 b 21 ff., hat das Wort deutlich tadelnde Bedeutung. Die Definition eines Relationsbegriffes, heißt es da, muß bisweilen auch Quantität, Qualität, Ort usw. der Sache, zu der die Relation besteht, in sich aufnehmen: εἶναι φιλότιμος ἑ ποίας καὶ πόσῃς ἀγαθῶν τιμῆς· πάντες γὰρ ἀρέγονται τιμῆς, ὥστ' οὐκ ἀπόχρη φιλότιμον εἶναι τὸν ἀγαθῶν τιμῆς, ἀλλὰ προσθεῖναι τὰς εἰρημένας διαφορὰς· ὁμοίως δὲ καὶ φιλοχρήματος ὁ πόσῳ ἀγαθῶν χρημάτων ἢ ἀκρατῆς ὁ περὶ ποίας ἔβονας· οὐ γὰρ ὁ ὅς' ἀποικουὺν ἔβονης κρατούμενος ἀκρατῆς λέγεται, ἀλλ' ὁ ἐκὰς τινος. Schon die Parallelisierung mit dem φιλοχρήματος zeigt, daß φιλότιμος hier in tadelndem Sinne steht. Es gibt im Griechischen viele φιλοτιμοὶ (Nik. 1099 a 9), die so heißen, weil sie für die betreffende Sache eine einseitige und übertriebene Vorliebe haben. Diese tadelnde Bedeutung von φιλοτιμία ist auch in den Ethiken die herrschende, obgleich der Sprachgebrauch des täglichen Lebens auch die lobende kannte, wie Aristoteles Nik. 1125 b 11 hervorhebt: ἐπὶ δ' ὅτι τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη καὶ φιλόκαλον. — ὁτλήν δ' ὅτι πλεοναχῶς τοῦ φιλοτιμοῦ λογόμενοι οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ γέρομεν αἱ τὸν φιλότιμον, ἀλλ' ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, ψέγοντες δ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ. In keiner philosophischen Terminologie kennt Aristoteles nur die tadelnde. Diese ist auch in der Topikstelle zu erkennen. Wie der φιλοχρήματος nicht der χρημάτων ἀγαθῶν überhaupt ist, sondern der πλείονων ἢ δεῖ καὶ εἶναι οὐ δεῖ χρημάτων

ἐργάμενος, so ist auch der φιλότιμος nicht der τιμῆς ἐργάμενος überhaupt, sondern der μάλλον ἢ δεῖ καὶ εἶναι οὐ δεῖ τιμῆς ἐργάμενος. Um sein Wesen zu bestimmen, muß man Qualität und Quantität der von ihm erstrebten Ehre in Betracht ziehen. Die Qualität der Ehre ist abhängig von der Person des Ehrenden. Ehre bester Qualität ist die, welche von den Tugendhaften und Einsichtigen gespendet wird; minderwertiger Qualität, die von den οἱ πολλοὶ stammt. Die Quantität der Ehre ist die richtige, wenn sie der Würdigkeit des Geehrten entspricht. Der Fehler des φιλότιμος besteht also darin, daß er entweder minderwertige Ehre oder mehr Ehre, als ihm zukommt, erstrebt. Es scheint mir sicher, daß die früharistotelische Ethik, wenn sie eine tadelnswerte φιλοτιμία in diesem Sinne aufstellte, auch eine ihr entsprechende Tugend aufgestellt haben muß, die nur die μεγαλόψυχia gewesen sein kann. Man darf aber bei diesem Worte nicht an die berühmte Schilderung des μεγαλόψυχος in der Nikomachischen Ethik Δ ep. 7. 8 denken, in der der ursprüngliche Begriff dieser Tugend, nachdem schon die Eudemische Ethik in derselben Richtung sich von ihm entfernt hatte, gänzlich bis zur Unkenntlichkeit umgebildet ist. Daß diese Tugend sich ursprünglich, wie wir aus der Topikstelle entnommen haben, wirklich nur auf das Streben nach äußerer Ehre bezog, und eben die Tugend war, vermöge deren ein Mensch hochwertige Ehre in dem seinem Verdienst entsprechenden Ausmaß begehrte, sieht man noch deutlich in der Gr. Ethik, der frühesten unter den drei erhaltenen: 1192 a 22 ἐστὶ δὲ περὶ τιμῆν καὶ ἀτιμίαν, καὶ περὶ τιμῆν οὐ τὴν παρὰ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν σπουδαίων, [καὶ] (οὐ) μάλλον ὅ' ἢ δεῖ περὶ ταύτην· οἱ γὰρ σπουδαῖοι εἰδότες καὶ κρίνοντες ὁρθῶς τιμῆσουσιν· βουλευσεται οὖν μάλλον ὑπὸ τῶν συνεσθόντων αὐτῷ, οὐτις εἰσὶς ἐστὶ τιμῆς, τιμᾶσθαι· οὐδὲ γὰρ περὶ πάσαν τιμῆν ἔσται, ἀλλὰ περὶ τὴν βελτίστην, καὶ τὴν τιμὴν ἀγαθῶν καὶ ἀρχῆς τάξιν ἔχον· οἱ μὲν οὖν εὐκαταφρόνητοι ὄντες καὶ φαῦλοι, μεγάλων ὅ' αὐτοὺς ἀξιοῦντες καὶ πρὸς τοῦτοις τιμᾶσθαι οἰόμενοι δεῖν, χαίνουσι· οὗτοι δ' ἐλαττόνων αὐτοῖς ἀξιοῦσθαι ἢ προσήκειν αὐτοῖς, μικρόψυχοι· ὁ δὲ ὅρα μέσος τοῦτων ἐστὶν ἐξ ἡμέτε ἐλάττωτος τιμῆς αὐτῶν ἀξιοὶ ἢ προσήκει, ἡμέτε μέσωνος ἢ ἀξιος ἐστίν, ἡμέτε πύσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ μεγαλόψυχος· (καὶ μάλλον δὲ δεῖ περὶ ταύτην Laur. XXXI 11 καὶ μάλλον δὲ δεῖ ἢ περὶ ταύτην Aldina καὶ μάλλον ὅ' ἢ περὶ ταύτην Basileensis * καὶ μάλλον ὅ' ἢ ὁρθῶς περὶ ταύτην Marc. 213 Coislinianus 161). Hier ist dargelegt πῶς καὶ πῶς

τιμῆς ἀρέγεται ἡ μεγαλοψυχία, ganz entsprechend der Topikstelle. Nur der Nachweis, daß die μεγαλοψυχία eine μεσότης zwischen χαυνότης und μικροψυχία ist, dürfte der ursprünglichen Lehre fremd gewesen sein. Denn die Beschränkung auf die Ehre, die von den Tugendhaften gespendet wird, läßt sich nicht auf ein μέσον zurückführen und die Beschränkung auf die dem Verdienst entsprechende Ehre kann auch ohne die Lehre vom μέσον bestehen. Nur in den Worten μεγάλων αὐτοὺς ἀξιοῦντες καὶ πρὸς τοῦτοις τιμᾶσθαι εἰόμενοι δεῖν liegt schon der Keim der neuen und unursprünglichen Auffassung, die in den beiden späteren Ethiken sich entfaltet und die ursprüngliche zurückdrängt. Denn πρὸς τοῦτοις zeigt, daß der Verfasser bei μεγάλων αὐτοὺς ἀξιοῦντες nicht an Ehrungen gedacht hat. Aber das ist nur beiläufig und beeinträchtigt nur wenig den einheitlichen Gedankengang des Kapitels. Denn im nächsten Satze wird gleich wieder die τιμή als ausschließlicher Gegenstand der Ansprüche des μεγαλοψυχος genannt. In der Eudemischen Ethik geht Aristoteles 1232 a 28 von der Etymologie aus, um den Begriff des μεγαλοψυχος zu ermitteln. Wir nennen ihn so ὥσπερ ἐν μεγέθει τῶν ψυχῶν καὶ ἐν ἀρίστῳ. Er ist dem εὐαγὲς und dem μεγαλοπρεπὲς ähnlich und, insofern er über Größe und Kleinheit der Güter richtig urteilt, ist seine Tugend eine Folge des Besitzes aller Tugenden oder umgekehrt. Er schätzt die meisten Dinge gering und nur mit wenigen und großen ist es ihm Ernst. Unter den äußeren Gütern, um die sich die Menschen bemühen, schätzt er nur die Ehre hoch. So tritt hier zum erstenmal in dieser Schilderung des μεγαλοψυχος die Ehre auf, aber nicht um ihrer selbst willen, als ob sie das eigentliche Ziel des μεγαλοψυχος bildete, sondern abgeleitet aus und untergeordnet unter sein Streben nach großen Dingen. Es scheint ein Widerspruch, führt Aristoteles fort, daß es ihm einerseits noch am ehesten um Ehre zu tun ist und daß er andererseits ein Verächter des Urteils der Menge ist. Kleine und große Ehre kann man nach zwei Gesichtspunkten unterscheiden, entweder nach der Qualität des Ehrenden — nach diesem Gesichtspunkt ist die Ehre größer, die von einzelnen bedeutenden Menschen als die von noch so vielen unbedeutenden kommt — oder nach der Qualität der Leistungen, für die man geehrt wird. Diese müssen selbst den Charakter der Größe an sich tragen, damit die Ehre als eine große

erscheine, wie sie der *μεγαλόφρων* liebt. Nun sind es aber die Tugenden, die, jede einzelne für ihr besonderes Gebiet, den Menschen zu großen Leistungen befähigen. Darum sind sie es auch, die, wieder jede für ihr Sondergebiet, den Menschen *μεγαλόφρων* machen. So ergibt sich, daß, wie schon gesagt, die *μεγαλόφρονία* alle Tugenden in sich schließt. Die in diesem ersten Abschnitt geschilderte *μεγαλόφρονία* hat ihr Wesen offenbar nicht darin, sich auf Ehre zu beziehen; auf diese bezieht sie sich nur *κατὰ συμβεβηκός, καθ' αὐτό* auf die großen Güter jeder Art, und so schließt sie, wie die *καλοκἀγαθία* (siehe unten die Nikomachische Parallelstelle), alle Tugenden in sich. Es leuchtet ein, daß die *μεγαλόφρονία* der Gr. Ethik, die sich *καθ' αὐτό* auf *τιμὴ* und *ἀτιμία* bezieht und noch ziemlich genau das ist, was wir nach den Andeutungen der Topika als der *φιλοτιμία* entsprechende Tugend für die früharistotelische Ethik voraussetzen müssen, die ursprüngliche Konzeption ist, die Eudemische *μεγαλόφρονία* eine durch Verschiebung des leitenden Gesichtspunktes bewirkte Umbildung der ursprünglichen Konzeption. Denn für diese Tugend, die mit der *καλοκἀγαθία* identisch ist, hätte kein neuer Begriff aufgestellt zu werden brauchen. Aber außer dieser *μεγαλόφρονία* nimmt ja Aristoteles (wie bei der Gerechtigkeit) noch eine Einzeltugend *μεγαλόφρονία* an, *παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς*. Prüfen wir, wie sich diese zu der der Gr. Ethik verhält. Es gibt unter den *ἐγκράτεις*, als vornehmste Klasse, die Klasse der *τιμῶν* (vgl. Gr. Ethik 1183 b 620 ff. Ar. fragm. 113 Rose); diese sind teils klein, teils groß; einige Menschen sind der großen würdig, andere nur der kleinen; und von jenen beanspruchen einige die großen Güter, deren sie würdig sind, andere nicht, sondern nur die kleinen; jene sind *μεγαλόφρονες* und lobenswert, diese *μικρόφρονες* und tadelnswert; von denen aber, die nur der kleinen würdig sind, beanspruchen einige die großen; diese sind *χαῖναι* und tadelnswert; andere begnügen sich mit den kleinen, deren sie würdig sind; sie haben keinen Namen und werden hier noch nicht als Vertreter einer tugendhaften *ἔξις* angesehen: *ὁ δὲ τέταρτος τῶν διορισθέντων οὗτε πάντως φεικτός οὗτε μεγαλόφρωνος, περὶ οὐδὲν ἔχων μέγεθος: οὗτε γὰρ ἄξιος οὗτε ἄξιος μεγάλων*. Er ist nicht tadelnswert; denn er verhält sich, wie der *λόγος* befiehlt; er ist sogar *τῇ φύσει* mit dem *μεγαλόφρονος* identisch, insofern beide das beanspruchen, dessen sie

würdig sind; er kann auch zum *μεγαλόφυλος* werden, wenn er die Würdigkeit für die großen Güter erwirbt. Aber Aristoteles interessiert sich hier für ihn nicht. Er ist nur beflissen, um seine Theorie, daß die Tugenden *μεσότητες* sind, durchzuführen, die *μεγαλόφυλία* als die richtige Mitte zwischen *χαυνότης* und *μικρόφυλος* zu erweisen. Darauf kommt es ihm an, daß der *χαῖνος* und der *μικρόφυλος* beide, nach verschiedener Richtung freilich, dem *μεγαλόφυλος* entgegengesetzt sind, der eine bezüglich seiner Ansprüche bei gleicher Würdigkeit, der andere bezüglich seiner Würdigkeit bei gleichen Ansprüchen. Wir werden sehen, daß später, in der Nikomachischen Ethik, Aristoteles auch jenem *τίσις*, den er als unbequem für seinen augenblicklichen Zweck in der Eudemischen Stelle ausgeschaltet hatte, einen Platz im System seiner Tugendlehre anzuweisen sich genötigt gesehen hat. Aber zunächst noch bei der Eudemischen Stelle verweilend, stellen wir fest, daß auch die *μεγαλόφυλία* als Einzeltugend sich nur unter anderm auch auf die Ehre bezieht. Es handelt sich in der ganzen Darlegung ihres Begriffes nicht um die *τιμή* als solche, sondern um die *μεγάλα τῶν τιμῶν ἀγαθῶν* und nur beiläufig unter diesen auch um die *τιμή*. Daher heißt es 1233 a 4 ἐπεὶ οὖν περὶ τιμῆς αἰρεσις καὶ χρῆσις καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διαίθεσις ἢ μεγαλόφυλία καὶ οὐ περὶ τὰ χρήσιμα καὶ τοῦ ἀποδίδωμεν τῇ μεγαλόφύλῃ, ἅμα δὲ καὶ ἡ μεσότης αὐτῇ ἐπαυγιστικῇ usw. Warum wird hier die *τιμῆς αἰρεσις* der der andern *ἐντιμα ἀγαθὰ* vorangestellt, obgleich die vorausgehende Erörterung nur von letzteren handelte, wenn nicht, weil die Beziehung der *μεγαλόφυλίας* auf die Ehre durch seine frühere Lehre gegeben war, an die er trotz der mit ihr vorgenommenen Umbildung noch anknüpfen wollte? In der Nikomachischen Ethik wird die Betrachtung 1123 a 34, wie in der Eudemischen, an die Etymologie angeknüpft und der *μεγαλόφυλος* definiert als ὁ μεγάλων αἰτῶν ἀξίων ἀξίος ὢν. Der *μεγάλων αἰτῶν ἀξίων ἀνάξιος ὢν* heißt *χαῖνος*, der *ἐλαττόνων αἰτῶν ἀξίων ἢ ἀξίος* heißt *μικρόφυλος*, mag es sich nun um große, mittlere oder kleine Dinge handeln. Unter den *μεγάλα*, die der *μεγαλόφυλος* seiner Würdigkeit gemäß für sich beansprucht, nimmt ein Gut die erste Stelle ein, nämlich die Ehre, die schon daran, daß wir sie den Göttern erweisen, als größtes unter den äußern Gütern kenntlich ist. Darum sind es *τιμαὶ* und *ἐτιμίζει*, zu denen sich der *μεγαλόφυλος* verhält, wie

man soll. Dies ist Zugeständnis an die ältere Lehre, aber ebensowenig wie in der Eudemischen Ethik ist Aristoteles jetzt der Meinung, daß sich die Bedeutung der *μεγαλόφυχία* in der richtigen Art des Strebens nach Ehre erschöpfe. Diese nimmt nur unter den Zielen seines Strebens die erste Stelle ein: 1124 a 12 *μάλιστα μὲν οὖν ἐστίν, ὥσπερ εἰρηται, ἡ μεγαλόφυχος περὶ τιμᾶς, οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτος καὶ θουαστείαν καὶ πάντα εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔχει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὕτε εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὕτε ἀτυχῶν περιλυπὸς· οὐδὲ γὰρ περὶ τιμῆς οὕτως ἔχει ὥς μέγιστον δεῖ· αἱ γὰρ θουαστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμὴν ἐστὶν αἰρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι' αὐτῶν βέβηκονται· ἢ ὅτι καὶ ἡ τιμὴ μακρὸν ἐστίν, τοῦτω καὶ τὰ ἄλλα. Ist es nicht sonderbar, daß dieser *μεγαλόφυχος* alle äußeren Güter und das größte unter ihnen, die Ehre, begehrt und für sich beansprucht und sie doch alle, die Ehre nicht ausgeschlossen, für klein und unwichtig hält? Wenn er sie nicht begehrte und beanspruchte, so wäre er *μικροφυχος* und nicht tugendhaft, aber wenn er die Güter, die er gerade wegen ihrer Größe begehrt und für sich beansprucht, wirklich für groß hielte, so wäre er auch nicht tugendhaft. Eine Tugend *περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας* ist die Nikomachische *μεγαλόφυχία* ebensowenig wie die Eudemische. — Aber die Unterscheidung zweier Arten von *μεγαλόφυχία*, die die Eudemische Ethik eingeführt hatte, ist in der Nikomachischen mit Recht fallen gelassen. Aristoteles hält sie jetzt für identisch und umfaßt beide in der Formel: *ὁ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξίων ἀξιος ὢν*. Der *μεγίστων ἀξιος* ist der *ἄριστος*, d. h. der, welcher alle Tugenden besitzt. Die *μεγαλόφυχία* ist also ohne die Tugenden nicht denkbar. Sie macht sie durch ihr Hinzukommen größer und schmückt sie. Es ist sehr schwer, ein wahrer *μεγαλόφυχος* zu sein: *οὐ γὰρ εἶόν τε ἀνευ καλῶν ἡγεθίας*. — Als Aristoteles so die Gedanken der Eudemischen Ethik über die *μεγαλόφυχία* wiederholt und die dort unterschiedenen zwei Arten derselben zu einem einheitlichen Bilde verschmolzen hatte, konnte ihm nicht entgehen, daß sie nun eine Tugend, die das ethisch richtigste Verhalten *περὶ τιμῆς καὶ ἀτιμίας* allgemeingültig ausdrückte, nicht mehr war. So sah er sich genötigt, die Tugend, die in seiner früheren Periode, zur Zeit der Topik und noch in der Großen Ethik, diese Stelle ausgefüllt hätte, wenn auch ohne den Namen *μεγαλόφυχία*, über den er nun anderweit verfügt hatte, als namenlose Tugend*

wieder einzuführen. Jener vierte Mann, der in der Eudemischen Ethik ausgeschaltet worden war, als von den vier sich ergebenden Verhaltensweisen der großer, bzw. kleiner Ehre Würdigen drei, als μεσότης nebst υπερβολή und ἑλαφύς, zu einer Syzygie verbunden wurden, machte seine Rechte geltend. Übrigens hatte Aristoteles wohl bemerkt, daß er damals nicht richtig gerechnet hatte, wenn er vier Verhaltensweisen zählte. Er hätte fünf zählen müssen, zwei für den μεγάλων ἄξιος, drei für den μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος. Denn für den μεγάλων ἄξιος, der Höheres, als zu dem ihn seine Würdigkeit berechtigt, nicht beanspruchen kann, da es Höheres nicht gibt, ergeben sich nur zwei Verhaltensweisen: er kann entweder das Höchste, dessen er würdig ist, beanspruchen, als wahrer μεγαλόψυχος, oder, als μικρόψυχος, sich mit geringeren Ansprüchen begnügen. Der μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος dagegen kann sich auf dreifache Weise verhalten, nämlich entweder Höheres, als dessen er würdig ist, beanspruchen, als χαῖνος, oder seinem Verdienst Entsprechendes oder noch Geringeres. Die letzte, fünfte Möglichkeit ist in der Eudemischen Ethik nicht berücksichtigt, wohl aber wird sie Nik. 1123 b 9.10 unter die μικροψυχία gerechnet, in ep. 10 dagegen, 1125 b 10 und 22, ἐπιλοτούς genannt. Der vierte aber, dem schon Eud. 1233 zuerkannt war, οὐ μεμπτός zu sein und so beschaffen, wie es der λόγος befiehlt, ja sogar τῇ φύσει mit dem μεγαλόψυχος identisch zu sein (ὡν γὰρ ἄξιοι, τούτων ἀξιοῦσθαι πόσις ἄμφο), der hatte wirklich Anspruch, als tugendhaft gerechnet zu werden. Diesen seinen berechtigten Anspruch hat Aristoteles in der Nikomachischen Ethik 1125 b 7 befriedigt und anerkannt, daß καὶ ἐν τυχῇ ὁρεῖται ἔστι τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἔττον καὶ τὸ θοὺν δεῖ καὶ ὥς δεῖ. Damit war die richtige Begriffsbildung der früharistotelischen Ethik wieder hergestellt, nur mit der Verschlechterung, daß diese μεσότης ἀνώουμος sich nur auf τὰ μέτρα καὶ μικρά beziehen soll. Die Einmischung des der Ethik wesensfremden Gesichtspunktes der absoluten Größe oder Kleinheit der erstrebten Ehre, der zu dem späteren Begriff der μεγαλόψυχία geführt hatte, der hat auch den reinen und richtigen Begriff derselben, als er neben jenem wieder hergestellt wurde, verderben. Denn die Gesichtspunkte θοὺν δεῖ und ὥς δεῖ (oder πόσις δεῖ καὶ πόσις) τυχῇ ὁρεῖσθαι sind allgemeingültig und von der absoluten Größe der begehrten Ehre unabhängig. Es scheint

mir sehr wahrscheinlich, daß diese Tugend von Anfang an *μεγαλοψυχία* hieß und in der Frühperiode eine Tugend des *θυμοειδές* neben der *ἀνδρεία* und der *πρᾶξις* war. Merkwürdig bliebe dabei allerdings, daß der Ausdruck *μεγαλοψυχία* Rhet. I 9. 1366 b 17 mit ἀρετὴ μεγάλην ποιητικὴ ἐπεργετημάτων erklärt wird, also ganz abweichend von der späteren wie von der (nach meiner Hypothese) älteren Bedeutung.

Im *θυμοειδές* hat, nach der Stelle Top. 3 126 a 8, außer der *ἐργή* auch der *φόβος* seine Stätte. Das ist, was wir erwarten mußten, da ja, wie ich bewiesen habe, die *ἀνδρεία*, die *πρὸς θάρρος καὶ φόβου* ist, als Tugend des *θυμοειδές* gilt. Es galt als ausgemacht, daß entgegengesetzte Affekte in demselben Seelenteile wurzeln mußten. Denn in der Stelle Top. 3 113 a 35 wird geschlossen: μᾶλλον könne nicht im *θυμοειδές* lokalisiert sein, weil sein Gegenteil, *φιλία*, nicht im *θυμοειδές*, sondern im *ἐπιθυμητικόν* lokalisiert sei. Es ist bezüglich des *φόβου* daran festzuhalten, daß es nach Aristoteles auch eine berechtigte Furcht gibt und Dinge, die der wohlbeschaffene Mensch fürchten soll. Gr. Ethik 1185 b 29 οἱ μέτριοι φόβοι αἰξίουσι τὴν ἀνδρείαν. Der *φόβος* ist die normale Regung des *θυμοειδές*, wenn eine *λύπη θανατική*, eine die Existenz bedrohende Unlust, nahe bevorsteht. Aber um des *καλόν* willen soll man standhalten. Vom *λόγος* hervorgerufen tritt eine entgegengesetzte Regung (*ἐρμῆ*), eine Regung des *θάρρους* dem *φόβου* entgegen: οὐδὲ δὲ παντελῶς ἀνευ πάθους καὶ ἔρμης ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· οἱ δὲ τὴν ἐρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου δια τὸ καλόν. Eud. 1229 a 8 ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ θανατικὰ οὐ κολαβεῖ ὑπομένειν, ἀν μὴ καλὰ ᾖ. Dieser Teil der späteren Lehre kann auch ohne die Lehre von der richtigen Mitte bestehen und braucht in der früharistotelischen Ethik nicht anders gelaute zu haben. *Φόβος* und *θάρρος* schließen einander nicht aus, als ob das *θυμοειδές* entweder ganz von *θάρρος* oder ganz von *φόβος* erfüllt sein mußte, sondern beide Gefühle haben gleichzeitig Platz im *θυμοειδές* und seine Gesamthaltung wird durch den *λόγος* und das *καλόν* bestimmt, wenn der Mensch tapfer ist.

Dem *λογιστικόν* werden in der Stelle Top. 3 112 a 6 die *βούλησις* und die *κρίσις* zugestellt. Über die *βούλησις* habe ich schon oben kurz gehandelt. Wir haben erkannt, daß Aristoteles, als er noch an der Lehre von den drei Seelenteilen festhielt, sich genötigt sah, jedem derselben eine *δρεψίς* zuzuschreiben.

So sagt er noch *de anima* γ 432 b 4, in Erinnerung an seine frühere, jetzt von ihm verworfene Lehre: καὶ ἀποτὸν δὲ τοῦτο (scil. τὸ ὁρεκτικόν) διακτάν· ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῇ ἀλλότῃ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· αἱ δὲ τρία ἡ ψυχὴ, ἐν ἐκαστῷ ἔσται ἐρεῖς. Diese drei Arten der ἐρεῖς, die βούλησις, die des λογιστικόν, der θυμός, die des θυμοειδέος, die ἐπιθυμία, die des ἐπιθυμητικόν, haben dann noch lange in der aristotelischen Ethik ihre Rolle weitergespielt, nachdem ihre Grundlage, die Lehre von den drei Seelenteilen, längst aufgegeben war. Nicht nur die Gr. Ethik, die ja noch die drei Seelenteile kennt, legt ihrem Nachweis, daß τὸ ἐκείστιον nicht mit τὸ κατ' ἐρεῖν identisch ist, die Dreiteilung der ἐρεῖς in βούλησις, θυμός, ἐπιθυμία zugrunde, sondern auch in die Eudemische und Nikomachische Ethik wird diese ganze Erörterung in wenig veränderter Form und mit Beibehaltung der alten Dreiteilung der ἐρεῖς mit hinübergenommen. Daß die βούλησις das Begehren des λογιστικόν sein mußte, verstehen wir leicht, wenn wir bedenken, daß ihr Gegenstand das ἀγαθόν ist; richtiger das φαίνόμενον ἀγαθόν; denn Eud. 1227 a 28 lesen wir: ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ· καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ (κατὰ) διαστρέφει καὶ τὸ κακόν, und 1235 b 25 τὸ γὰρ ὁρεκτικόν καὶ βουλευτικόν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαίνόμενον ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται καὶ μὴ δοκεῖ· οὗ γὰρ ἐν ταύτῳ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Derjenige Seelenteil, in dem eine δόξα darüber zustande kommt, was gut ist, kann natürlich nur das λογιστικόν sein. Darum kann auch die βούλησις nur im λογιστικόν wohnen. Die φαντασία dagegen, wenn sie in einem andern Seelenteile als die δόξα entsteht, muß offenbar nach der Meinung des Philosophen im ἄλογόν entstehen, also nach der älteren Anschauung, die im Ausdruck dieser Eudemischen Stelle noch nachwirkt, entweder im θυμοειδέος oder im ἐπιθυμητικόν. Dem ἐπιθυμητικόν erscheint das ἥδὺ als ἀγαθόν, dem θυμοειδέος die Ehre, aber diese beiden Seelenteile sind nicht imstande zu unterscheiden, ob es sich um ein ἀπλῶς ἥδὺ handelt und um eine Ehre der besten Art, in welchem Falle diese Dinge zugleich auch gut wären, oder nur um ein φαίνόμενον ἥδὺ und um ein φαίνόμενον καλόν (denn τιμὴ und καλόν sind untrennbar). Ob aber das φαίνόμενον ἥδὺ auch ein ἀπλῶς ἥδὺ und das φαίνόμενον καλόν auch ein ἀπλῶς καλόν ist, das kann nur der λόγος entscheiden. Sind sie das, so sind sie auch ἀπλῶς

ἀγαθόν. Darum ist dem λογιστικόν die βούλησις zugewiesen, die sich *ᾧς* immer auf das Gute richtet und nur *κατὰ διαστρεφῆν* auch auf etwas Nichtgutes abirren kann. Die Erörterungen über das Verhältnis des ἀγαθόν zum ἡδὺ und zum καλόν, die in der Eudemischen Ethik eine große, in der Nikomachischen Ethik eine viel bescheidenere Rolle spielen, haben ihre Wurzeln in einer früheren Stufe der aristotelischen Ethik, wo diese drei Dinge, ἀγαθόν, καλόν, ἡδὺ, die natürlichen Strebensziele der drei Seelenteile bildeten, die zu gegenseitiger Deckung zu bringen und in der Eudämonie zu einem harmonischen Dreiklang zusammenklingen zu lassen das höchste Ideal ist. Nun wird allerdings in den Ethiken das τιμὸν ἀγαθόν auf eine noch höhere Stufe gehoben als das mit dem ἐπικτετόν identische καλόν. Ursprünglich aber, meine ich, auf der durch die Topik repräsentierten Entwicklungsstufe der aristotelischen Ethik, wurde zwischen ἐπικτετόν (= καλόν) und τιμὸν kein Unterschied gemacht und das Strebensziel des θυμοειδὲς war das καλόν im Sinne des τιμὸν und ἐπικτετόν. Dieser Eigentümlichkeit des θυμοειδὲς entsprechen alle seine Tugenden. Der Zorn, der durch die πρᾶξις geregelt wird, ist eine Regung des θυμοειδὲς, die sich gegen Ehrenkränkungen (durch ἐλεγχολία) auflehnt und die Ehre verteidigt. Die wahre Ehrliebe, die (spätere) μεγαλοψυχία, regelt das Streben nach Ehre bezüglich deren Quantität und Qualität. Die ἀνδρεία, indem sie die Todesfurcht überwindet, *ἕκ* τὸ καλόν, wahrt ebenfalls die Ehre. Es würde eine genaue, auch (wegen der Verderbtheit der Texte) auf die Lesarten eingebende Behandlung der betreffenden Abschnitte der Eudemischen Ethik erforderlich sein, um nachzuweisen, daß die drei Strebensziele, die sie in der εὐδαιμονία zusammenfaßt, ἀγαθόν, καλόν und ἡδὺ, daher stammen, daß in der früheren Ethik des Aristoteles jeder der drei Seelenteile sein ihm eigentümliches Ziel hatte, das λογιστικόν das ἀγαθόν, das θυμοειδὲς die τιμή oder das καλόν, das ἐπιθυμητικόν das ἡδὺ, daß durch die Eudämonie natürlich alle Seelenteile befriedigt werden mußten und daß nur durch das richtige Zusammenwirken der Seelenteile ihre Strebensrichtungen so vereinigt werden konnten, daß in der Eudämonie alle drei Ziele gleichzeitig erreicht werden. Hier hatte diese Erörterung nur den Zweck, zu erklären, warum die βούλησις dem λογιστικόν zugewiesen wird.

Außerdem wird aber Top. 3 126 a 8 auch die αἰσχύνη als eine Regung des λογιστικόν gebucht, mit ausdrücklicher Ablehnung der Ansicht, daß sie eine Art von φόβος sei: ἐκν οὖν τις τὴν αἰσχύνην φόβον εἶπῃ, οὐ συμβήσεται· ἐν τῷ αὐτῷ τὸ αἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχον· ἢ μὲν γὰρ αἰσχύνῃ ἐν τῷ λογιστικῷ, ὃ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδέι. Dies ist in Widerspruch mit den bekannten Stellen Rhet. II. cp. 6 und Nik. 1128 b 10 ff. Das Rhetorikkapitel, das in seiner Gänze davon handelt, wessen und vor wem sich die Menschen schämen, beginnt gleich mit der Begriffsbestimmung 1383 b 13: ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λόπη τις ἢ παραχῇ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν γινόμενα φέρειν τῶν κακῶν ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μέλλοντων. Diese macht es nicht wahrscheinlich, daß Aristoteles noch, als er dies schrieb, die αἰσχύνῃ sich als Regung des λογιστικόν hätte denken können, wenn er damals noch an der Lokalisierung der einzelnen psychischen Vorgänge in den drei Seelenteilen festgehalten hätte, wovon aber keine Spur vorhanden ist. Zur Zeit der Topik hätte er sie, wenn er sie als eine Art von λόπη auffaßte, dem ἐπιθυμητικόν zuteilen müssen. Denn er sagt ja Top. 3 126 a 9, die ἐργή könne keine λόπη sein: ἢ μὲν λόπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἢ δὲ ἐργή ἐν τῷ θυμοειδέι. Dem λογιστικόν eine λόπη zuzuschreiben, war kaum möglich. Der weitere Verlauf des Kapitels Rhet. II 6 ergibt für unsere Frage nichts. Die Stelle Nik. 1128 b 10 ff. handelt von der αἰδώς, die aber der αἰσχύνῃ gleichgesetzt wird. Während die αἰδώς in den beiden älteren Ethiken eine löbliche μεσότης zwischen ἐναισχυεῖν und κατεπληγεῖς ist, von der die Gr. Ethik 1193 a 36 ein anderes Mal erörtern will, ob sie zu den Tugenden gehört oder nicht, die Eudemische Ethik 1234 a 24 erklärt, sie sei eine μεσότης ἐπαινετή (παθητική 1233 b 18), aber keine Tugend, weil sie der προαίρεσις ermangle, ist die αἰδώς Nik. 1128 b 10 ff. überhaupt keine ἕξις mehr (μεσότης in den früheren Ethiken bedeutet μέτρη ἕξις), sondern πάθει μᾶλλον ὅποιον ἢ ἕξις, und außerdem nicht einmal löblich, außer bei ganz jungen Leuten. Aristoteles scheint ihre Definition als φόβος τις ἀδοξίας, die er anführt, nicht zu mißbilligen. Auch vergleicht er sie mit der Furcht vor Gefahren, indem er das Erröten des Beschämten mit dem Erblassen des Erschrockenen in Parallele stellt, und den Schluß zieht: σωματικῶς δὲ φαίνεται πως εἶναι ἀμώτερα, ἔπειθ' ὅταν πάθουσιν μᾶλλον ἢ ἕξωσι εἶναι. Hier wird also die in der

Topikstelle verworfene Bestimmung der *αἰσχύνη* als *τίσις* *εἰς* ausdrücklich gebilligt und noch überdies durch den übertreibenden und gewiß nicht buchstäblich ernst gemeinten Ausdruck *σωματικὰ γαίναται* *τις*; *εἶναι* *ἀμειότερα* jede Beziehung zum *λογιστικόν*, dem mit dem Leibe am wenigsten verbundenen Seelenteil, ausgeschlossen. Daß Aristoteles hier die *αἰσχύνη* nur noch als *πᾶσις*, nicht mehr als *ἑξίς* gelten lassen will, ist paradox. Der einzelne Vorgang des Sichschämens, bei dem man errötet, ist natürlich ein *πᾶσις* und keine *ἑξίς*. Aber das schließt nicht aus und die Erfahrung bestätigt, daß es auch eine habituelle Schamhaftigkeit gibt, der in der Gr. Ethik noch nicht einmal der Charakter einer Tugend abgesprochen wird, offenbar weil sie früher wirklich von Aristoteles selbst unter die Tugenden gezählt worden war. Junge Leute, sagt Aristoteles, sollen nach der herrschenden Meinung *αἰδέμενοι* sein, weil sie, die im allgemeinen ein von Leidenschaften beherrschtes Leben führen, durch die *αἰδώς* an vielen Fehlritten gehindert werden, einen älteren Mann dagegen wird niemand loben, weil er schamhaft ist. Denn wir sind der Meinung, daß er nichts tun darf, was Gegenstand der Scham sein könnte. Die Scham kommt überhaupt dem guten Menschen nicht zu, da sie sich ja auf minderwertige Taten bezieht, wie sie nur der minderwertige Mensch begeht. Es kann auch nicht jemandem als Tugend gebucht werden, daß er so beschaffen ist, daß er, wenn er etwas Schlechtes getan hätte, sich dessen schämen würde. Eine solche Tugend für den *casus irrealis* gibt es nicht. Diese Darlegung scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenn wir junge Leute loben, weil sie *αἰδέμενοι* sind und dadurch an Fehlritten gehindert werden, zu denen die Leidenschaft sie verführen könnte, so meinen wir doch mit *αἰδέμενοι* Leute, die die *αἰδώς* als *ἑξίς* besitzen, nicht als *πᾶσις* im Einzelfall erleben. Warum kann nun nach Aristoteles diese *ἑξίς* nicht auch an einem älteren Manne gelobt werden? Warum ist sie keine Tugend? Warum kommt sie überhaupt dem tugendhaften Manne nicht zu? Weil sie, sagt Aristoteles, sich auf minderwertige Taten bezieht, die der Tugendhafte nicht begeht. Er hat also niemals Grund, sich zu schämen. Aber dabei ist nicht berücksichtigt, daß, wie Aristoteles selbst in der Rhetorik II cp. 9 sagt, die *αἰδώς* sich nicht nur auf Vergangenes oder Gegenwärtiges, sondern auch

auf Zukünftiges bezieht und daß man eine Tat, die κατὰ δόξαν oder auch κατ' ἀλήθειαν αἰσχροῦ ist, aus αἰδώς, weil man sich ihrer schämen mußte, unterläßt. Darum lobt man ja auch, nach Aristoteles, die jugendlichen αἰδέμονες, weil sie aus αἰδώς viele Fehltritte unterlassen. Warum könnte man nicht auch ältere Leute deswegen loben? Warum soll der nicht tugendhaft genannt werden können, der aus Schamhaftigkeit niemals etwas Schimpfliches tut? Der Grund, um deswillen Aristoteles die αἰδώς jetzt nicht mehr, wie früher, als Tugend gelten lassen will — und er wird sicher einen guten Grund dazu gehabt haben —, ist also in seiner Darlegung nicht klar ausgedrückt. In der Eudemischen Ethik bestritt er der αἰδώς die Einreihung unter die Tugenden, weil sie ohne προαίρεσις sei. Aber man kann sich gut auch eine mit προαίρεσις verbundene αἰδώς denken, deren προαίρεσις darauf gerichtet wäre, nichts zu tun, was κατὰ δόξαν αἰσχροῦ wäre. Jedenfalls hat in einer der Gr. Ethik vorausliegenden Epoche die αἰδώς dem Aristoteles selbst als Tugend gegolten und die viel höhere Wertung der αἰσχρότης, die gegenüber ihrer Geringschätzung in der Nikomachischen Ethik für die Frühzeit durch die Zuteilung an das λογιστικόν Top. § 126 a 8 erwiesen wird, dürfte damit in Zusammenhang stehen. Top. § 137 a 12 wird die ἐρένησις als ἐπιστήμη τοῦ αἰσχροῦ καὶ τοῦ καλοῦ aufgefaßt, wenn dies auch nicht ihr ὅρις ist, insofern man auch ohne ἐρένησις dieses Wissen haben kann. Αἰδώς könnte eben die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ benannt gewesen sein, die als Partialtugend des λογιστικῶν neben der ἐρένησις, der Gesamttugend desselben, ebenso gestanden haben könnte, wie wir auch im θυμωδῆς neben dessen Gesamttugend, der ἀνδρεία, Partialtugenden wie πραότης und μεγαλοψυχία fanden. Aber die αἰσχρότης Top. § 126 a 6 kann natürlich nicht mit dieser Tugend αἰδώς identisch gewesen sein. Sie ist nur eine einzelne Regung des λογιστικῶν, dem ja auch ὀργαί und ὀρέξεις zugeschrieben wurden, eine Art der βούλησις, wenn man diesen Ausdruck auch für den Wunsch zu meiden zulassen will. Wenn das λογιστικόν die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ nicht besitzt, so werden doch in ihr δόξα περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ vorhanden sein; und die δόξα, daß etwas αἰσχροῦ sei, wird im λογιστικῶν eine dieses ablehnende Regung, eben die αἰσχρότης, hervorrufen, sei es vor, sei es nach der Tat. Aber, wird man einwenden, das καλόν und

αἰσχρόν sind ja nach der früheren Untersuchung die maßgebenden Gesichtspunkte für das Streben des θυμωδέος, nicht des λογιστικόν. Darauf kann man erwidern: Das θυμωδέος hat seiner Natur nach nur eine φαντασία vom καλόν und vom αἰσχρόν, eine δόξα, aus der die αἰσχρότης entstehen könnte, gibt es nur im λογιστικόν. End. 1235 b 28 οὐ καὶ τὸ ἥδὺ ὁρατόν φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ (durch eine δόξα des λογιστικόν), τοῖς δὲ φαίνεται, καὶ μὴ δοκῇ (durch eine φαντασία im ἐπιθυμητικόν)· οὐ γὰρ ἐν ταύτῃ τῇ ψυχῇ ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Allerdings ist in dieser Stelle mit dem Ort der φαντασίαι nicht das ὁρατικόν oder ἐπιθυμητικόν gemeint, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, das θρηπτικόν. Da aber die Existenz eines θρηπτικόν μέριον der Seele erst bewiesen und als etwas Neues eingeführt wird, so müssen wir annehmen, daß in jener Frühzeit, die für uns durch die Topika repräsentiert wird, die beiden λόγῳ μέρος selbst φαντασίαι hatten. — So glaube ich die merkwürdige Tatsache deuten zu können, daß Top. ζ 126 a 8 die αἰσχρότης wie die βούλησις im λογιστικόν lokalisiert wird. Ich kann dabei nur an die Scham περί τῶν μαλλόντων denken. Die liegt auf derselben Linie wie die βούλησις des λογιστικόν, nur daß sie nicht eine ἐρμή, sondern eine ἀερμῆ ist. Eine αἰσχρότης περί τῶν παρόντων ἢ τῶν γεγονότων im λογιστικόν scheint mir undenkbar. Sie könnte nur ein πάθος sein und ein πάθος gibt es im λογιστικόν nicht, wohl aber kann in ihm so gut wie eine positive auch eine negative ἐρεῖς stattfinden. Daß ἡδονή und λύπη im ἐπιθυμητικόν wurzeln, entspricht unsern Erwartungen. Die ἡδονή ist ja der Gegenstand jeder ἐπιθυμίας. Top. ζ 140 b 27 wird die Definition der ἐπιθυμίας als ἐρεῖς ἡδέος beanstandet: πᾶσα γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστίν· ὥστε καὶ τὸ ταῦτόν τῃ ἐπιθυμίας ἡδέος ἔσται. Hier wird also die Identität von ἐρεῖς und ἐπιθυμία vorausgesetzt und jener Definition der Vorwurf gemacht, daß sie ταῦτόν πλεονάζει εἰρηκεν. Aber das ist nicht richtig, da die βούλησις eine ἐρεῖς ἀγαθοῦ ist: Top. ζ 140 b 5. 37. Auch wird an der Stelle b 37 die ἐπιθυμία als ἐρεῖς ἡδέος anerkannt und nur der Zusatz φαινόμενου gefordert (und desgleichen für die βούλησις der Zusatz ἐρεῖς φαινόμενου ἀγαθοῦ· πολλάνκις γὰρ λανθάνει τοὺς ὁρεγομένους εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἐστίν, ὥστ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀγαθόν ἢ ἡδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον). Top. 140 b 11 wird die Formel ἐρεῖς ἡδονῆς (statt ἡδέος) bevorzugt, weil die ἡδονή das τέλος der ἐπιθυμίας sei, um dessentwillen auch das ἡδὺ (als ein πρὸς τὸ τέλος)

begehrt werde; und gleich darauf wird betont, daß im allgemeinen nicht eine γένεσις oder eine ἐνέργεια τέλος sein könne: μάλλον γάρ τὸ ἐνηργεῖν καὶ γεγενῆσθαι τέλος ἢ τὸ γίνεσθαι καὶ ἐναργεῖν; aber das treffe nicht in allen Fällen zu: πλείους γάρ οἱ πλείους ἤδιστα μάλλον βούλονται ἢ πεπεσθαι ἡδόμενοι, ὥστε τὸ ἐναργεῖν μάλλον τέλος ἐν ποιεῖν τοῦ ἐνηργεῖν. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die ἡδονή nach Aristoteles damaliger Lehre der Gegenstand jeder ἐπιθυμίας ist. Also mußte auch die ἡδονή als πάθος im ἐπιθυμητικόν ihre Stätte haben; und obendasselbst die λύπη, nach dem früher erwähnten Grundsatz, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören. Aber unmöglich kann Aristoteles gemeint haben, daß auch geistige Lustgefühle, wie die mit der Erkenntnis wissenschaftlicher Wahrheiten verbundenen, im ἐπιθυμητικόν stattfänden. Es ist vielmehr in den oben angeführten Stellen nur von den ἡδοναῖς die Rede, auf die sich eine ἐπιθυμία richtet, und das sind nur die σωματικαί. Das Streben nach Erkenntnis, das dem λογιστικόν innewohnt, ist keine ἐπιθυμία, sondern eine βούλησις. Darum kann auch die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis verbundene Befriedigung nicht eine ἡδονή in demselben Sinne sein wie die, nach denen das ἐπιθυμητικόν strebt, und für sie kann es nicht gelten, daß sie eine Regung des ἐπιθυμητικόν ist. Aristoteles hilft sich mit der Annahme, daß ἡδονή ein πλεοναχῶς λεγόμενον ist. Zwischen ἡδονή als sinnliche und ἡδονή als geistige Lust besteht nur Homonymie, nicht Wesensgleichheit. Jeder sinnlichen Lust steht eine ihr entgegengesetzte λύπη gegenüber, der geistigen nicht: Top. α 106 a 37 οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονῇ, ἢ ἀπὸ τοῦ θιψῆν λύπη ἐναντίον, τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν οὐκ ἡ διάμετρος τῇ πλευρᾷ σύμμετρος, εὐδέν, ὥστε πλεοναχῶς ἡ ἡδονὴ λέγεται. Diese Auffassung steht nicht im Einklang mit der Lehre der erhaltenen Ethiken über die ἡδονή, die Wesensgleichheit, nicht bloße Homonymie für alle ἡδοναῖς annimmt und nur verschiedene εἰδὴ derselben unterscheidet. Ferner ist anzunehmen, daß alle ἐπιθυμιαί, die eine indirekte Beziehung auf sinnliche Lust als ihr τέλος haben, wenn sie auch direkt und unmittelbar nur irgend etwas τῶν πρὸς τὸ τέλος zum Gegenstand haben, zum ἐπιθυμητικόν zu rechnen sind. Top. β 110 b 37 οἱ δ' αὐτοὶ λόγος καὶ περὶ ἐπιθυμίας καὶ οὐα ἄλλα λέγεται πλείονον (aber nicht πλεοναχῶς!). ἔστι γάρ ἡ ἐπιθυμία τούτου ἢ ὡς τέλους, οἷον ὑγίαιας, ἢ ὡς τῶν πρὸς

τὸ τέλος, εἶναι τοῦ φαρμακευθῆναι, ἢ ὡς τοῦ κατὰ συμβεβηκός· καθάπερ ἐπὶ τοῦ εἶναι ὁ φιλόγλυκος οὐχ ὅτι εἶνος, ἀλλ' ὅτι γλυκός ἐστιν· καθ' αὐτὸ μὲν γὰρ τοῦ γλυκός ἐπιθυμεῖ, τοῦ δ' εἶναι κατὰ συμβεβηκός· εἰν γὰρ αὐστηρὸς ἢ οὐκ εἶναι ἐπιθυμεῖ· κατὰ συμβεβηκός εἶν ἐπιθυμεῖ. Hieraus ließ sich dann leicht ableiten, daß das Streben nach Geld und Besitz jeder Art vom ἐπιθυμητικόν ausgeht. Aber der Zorn wird auch später nie ἐπιθυμία, sondern immer ὄρεξις τιμωρίας genannt, weil er, solange Aristoteles an den drei Seelenteilen festhielt, als Regung des θυμοειδές, nicht des ἐπιθυμητικόν gegolten hatte. Das zeigt sich frappant in der Zusammenstellung der Beweggründe menschlicher Handlungen Rhet. I p. 1369 a 1: τὰ μὲν δι' ἔθους τὰ δὲ δι' ὄρεξιν· καὶ τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν, τὰ δὲ δι' ἀλόγιστον· ἐστὶ δ' ἡ μὲν βούλησις (= λογιστικὴ ὄρεξις) ἀγαθὸν ὄρεξις· οὐδαίς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ εἶταν εἰρηθῇ εἶναι ἀγαθόν· ἄλογοι δ' ὄρεξεῖς ὀργή καὶ ἐπιθυμία, ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπὶ, (διὰ τύχην, διὰ φρόνη, διὰ βίαν,) δι' ἔθους, διὰ λογισμὸν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν. Obgleich hier an erster Stelle ὀργή für θυμός gesetzt wird, also θυμός, wo es dann an zweiter Stelle gesetzt ist, nicht mehr den Seelenteil θυμοειδής, sondern nur noch den Zorn bedeutet, ist doch der Zorn von den ἐπιθυμίαι abgesondert; er ist eine ἄλογος ὄρεξις, wie die ἐπιθυμία, aber selbst keine ἐπιθυμία. Wie in den Erörterungen der drei Ethiken über das ἐκούειν die drei Arten der ὄρεξις, βούλησις θυμός ἐπιθυμία, so ist auch diese Stelle ein Nachklang der älteren Lehre von den drei Seelenteilen. In der Frühzeit also konnte der Zorn unter keinen Umständen ἐπιθυμία genannt werden. Wichtig ist auch für unsern Zweck die Stelle 1370 a 16 (in der Abhandlung τί τὸ ἡδύ) καὶ οὗ ἂν ἐπιθυμία ἦν, πᾶν ἡδύ· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις· τῶν δὲ ἐπιθυμῶν αἱ μὲν ἄλογοι εἰσιν, αἱ δὲ μετὰ λόγου· λόγιό δὲ ἀλόγους μὲν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τι ἐπιθυμοῦσιν· εἰσὶ δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φροῖσι, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσιν, εἶν ἡ τροφή, θέρμα καὶ πῖνα καὶ καθ' ἑκάστην εἶδος τροφῆς ἐπιθυμία, καὶ αἱ περὶ τὰ γευστὰ καὶ περὶ τὰ ἀροδοῖστα καὶ ὅλως τὰ ἐπὶ, καὶ περὶ ὁσμὴν ἐρωδίας καὶ ἀκοήν καὶ ὄφιν· μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ παθεῖναι ἐπιθυμοῦσιν, πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ παθεόντες. Man darf die Unterscheidung der ἄλογοι von den μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι nicht verwechseln mit der der λογιστικὴ von der ἀλόγιστος ὄρεξις. Daß mit der μετὰ λόγου ἐπιθυμία nicht etwa die βούλησις gemeint ist, zeigt die hinzugefügte Erläuterung. Während die

βούλησις λογιστικὴ ἐρεῖται heißt, weil sie im λογιστικόν durch λογισμὸς zustande kommt, und immer auf ein παρούμενον ἀγαθόν zielt, heißen die κατὰ λόγον ἐπιθυμίαι so, weil sie das begehren, wovon sie gehört und auf Hörensagen geglaubt haben, daß es ἔστι sei. Diese κατὰ λόγον ἐπιθυμίαι gehören ebenso wie die ἀλογαὶ dem ἐπιθυμητικόν an.

Ich habe oben S. 55 auf Grund der Stellen Top. 2 113 a 35 und 2 126 a 6 unter die Regungen des ἐπιθυμητικόν auch φόβος und μῶτος aufgenommen, aber eingeklammert und mit einem Fragezeichen, weil es noch einer genaueren Prüfung bedarf, ob die Stellen wirklich beweisen, was sie auf den ersten Blick zu beweisen scheinen. Die Behauptung, daß der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes sei (τὸ μῶτος ἐπισχάζει ἔργῃ), kann man, so sagt die erste Stelle, widerlegen, indem man den dem Haß entgegengesetzten Affekt, die Liebe, in Betracht zieht. Wäre der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes, so müßte er natürlich in demselben Seelenteil wie dieser, im θυμοειδέος, wohnen. Da nun Voraussetzung ist, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören, so müßte, wenn der Haß, auch sein Gegensatz, die Liebe (φιλία), dem θυμοειδέος innewohnen. Es muß also untersucht werden, ob die Liebe im θυμοειδέος wohnt. Wenn sie nämlich nicht da, sondern im ἐπιθυμητικόν wohnte (potential, nicht irreal), würde der Haß nicht eine Begleiterscheinung des Zornes sein können. Wenn man in dieser Stelle den Potentialis in der Apodosis des Bedingungsatzes (οὐκ ἐν ἐποπτεῖ) als den der gemilderten Behauptung auf faßt, dann kann in der Protasis, wo die Kopula fehlt, ἐστὶ ergänzt werden, und dann liegt ein Zeugnis vor, daß Aristoteles wirklich damals die φιλία (samt dem μῶτος) im ἐπιθυμητικόν lokalisierte. Versteht man dagegen den Potentialis als Ausdruck einer objektiven Möglichkeit, dann muß man auch in der Protasis εἴη ergänzen und dann liegt kein Zeugnis vor, daß dies Aristoteles' Ansicht war. Jedenfalls läßt das Zeugnis dem Zweifel Raum, zumal das Bezeugte, wie wir sehen werden, an sich schwer glaublich ist. — Die zweite Stelle geht von der Voraussetzung aus, daß zwei seelische Vorgänge, die im Verhältnis von γένος und εἶδος zueinander stehen, in demselben Seelenteil stattfinden müssen: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὕτως εἰς βούλησιν· πᾶσι γὰρ βούλησιν ἐν τῷ λογιστικῷ. Soll hier bewiesen

werden, daß die φίλα keine βούλησις sein kann, weil sie ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ist, oder umgekehrt, daß sie nicht ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ sein kann, weil sie eine βούλησις ist? Bezüglich des Potentialis: εἰς ἐν εἰς βούλησις besteht derselbe Zweifel wie bei dem der ersten Stelle. Ist er ein Potentialis der gemilderten Behauptung, so muß in der Protasis ἐστὶ ergänzt werden: εἰ ἡ φίλα ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ (seil. ἐστὶ), und diese kommt dann einer Billigung des Satzes durch den Verfasser gleich: wenn, wie nicht zu bezweifeln, die φίλα im ἐπιθυμητικῷ ist, dann kann sie keine βούλησις sein. Ist es dagegen ein wirklicher Potentialis der angenommenen Möglichkeit, dann hat auch die Protasis nur hypothetischen Sinn: wenn die φίλα im ἐπιθυμητικῷ wäre, dann könnte sie nicht, was sie doch ohne Zweifel ist, eine βούλησις sein. Für die Hörer des Aristoteles, die seine damaligen ethischen Ansichten aus der Schule kannten, dürfte die Stelle nicht so zweideutig wie für uns gewesen sein. Aristoteles brauchte sich nicht deutlicher auszudrücken, als die Exemplifikation des Gedankens: αἶθερ und γένος sind ἐν πατρὶ ὁρforderte, und der wurde klar, gleichviel ob er wirklich meinte, daß die φίλα im ἐπιθυμητικῷ sei oder nicht. Alles kam für das Verständnis der Hörer darauf an, ob es ihnen feststand, daß die φίλα eine βούλησις ist. Wenn sie wußten, daß Aristoteles die φίλα als βούλησις klassifizierte, dann mußten sie verstehen: die φίλα kann nicht ins ἐπιθυμητικῷ gehören, weil sie dann keine βούλησις sein könnte. Nun ist es aber sehr wahrscheinlich, so befremdlich es auch den modernen Leser dünken mag, daß Aristoteles die φίλα (und dann natürlich auch das μένος) als βούλησις auffaßte, also beide Regungen dem λογιστικῷ zuschrieb. Die Definition des φίλιν Rhet. II 1380 b 35 lautet nämlich: ἔστιν δὲ τὸ φίλιν τὸ βούλεσθαι τινι ἢ εἶναι ἀγαθὸν, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ καὶ τὸ κατὰ δύναντον πρακτικῶν εἶναι τοιούτων. Wenn das φίλιν ein βούλεσθαι, dann ist die φίλα offenbar ihrem Wesen nach eine βούλησις und nicht eine ἐπιθυμία. Es ist für meinen Zweck nicht erforderlich, nachzuweisen, daß auch den Freundschaftsabhandlungen der drei Ethiken dieselbe Wesensbestimmung der φίλα zugrunde liegt. Es findet sich zwar nirgends in ihnen eine formelle Definition der φίλα als βούλησις τις, aber wer aufmerksam liest, wird überall vorausgesetzt finden, daß das βούλεσθαι τινι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα das Wesen der Freundschaft ausmacht. Ich zweifle daher nicht,

daß auch die Stellen in der Topik so gemeint sind und daß Aristoteles, als er noch bemüht war, die seelischen Vorgänge auf die drei Seelenteile aufzuteilen, die *ψυχή* und dann natürlich auch das *μῆτος* keinem andern als dem *λογιστικόν* zuteilen konnte, weil nur dieses der *βούλησις* fähig ist. Jeder Mensch hat die *βούλησις τῶν ἀγαθῶν* für sich selbst; die *ψυχή* hat ihr Wesen darin, dieselben *ἀγαθά*, die man für sich selbst will, für den Freund um seineswillen zu wollen. Auch die Vergleichung des Zornes mit dem Haß Rhet. II 1382 a 2—15 bestätigt diese Auffassung. Was den Haß vom Zorn dieser Darlegung zufolge unterscheidet, das erklärt sich größtenteils aus der verschiedenen Natur der beiden Seelenteile, denen sie Aristoteles ursprünglich zugeteilt hatte; z. B. daß der Haß keinen persönlichen Beweggrund zu haben braucht, sondern *ἐν ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τοίνυν μισθῶν* (die *ἐπιλήψις* ist im *λογιστικόν*), und daß sich der Haß nicht, wie der Zorn, nur gegen Einzelpersonen, sondern gegen ganze Menschenklassen richten kann, ferner daß, während der Zorn schnell verraucht, der Haß unheilbar ist (die durch *λαγνυμὸς* gestützten *βουλήσεις* sind natürlich dauerhafter als die flüchtigen Erregungen des *θυμωδῆς*) und daß, während der Zornende die Bestrafung dessen, der ihn gereizt hat, anschaulich wahrnehmen will, dem Hassenden auch nichtwahrnehmbare, nur im Gedanken erfaßbare Übel und Nöte des Gehaßten Befriedigung gewähren. Dies alles paßt vortrefflich zu der Lokalisierung des *μῆτος* im *λογιστικόν*. Eine Bestätigung derselben bringt schließlich noch Top. α 106 b 2 *τῷ μὲν κατὰ τὴν διάνοισιν εἰλεῖν τὸ μισῖν ἐναντίον, τῷ δὲ κατὰ τὴν ποικιλικὴν ἐνέργειαν* (dem Klassen) *οὐδέν*.

Zur Lehre von den Affekten in der früharistotelischen Ethik liefert noch die Stelle Top. β 109 b 35 einen wertvollen Beitrag. Um die These zu widerlegen *ἐτι φθονερὸς ὁ σπουδαῖος* soll man auf die Definition des *φθονερὸς*, bezw. des *φθόνος*, zurückgreifen: *εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένη εὐπραγίᾳ τῶν ἐπισκώων τιος, δῆλον ἐτι ὁ σπουδαῖος οὐ φθονερὸς* *καθὼς γὰρ ἐν εἴῃ*. Ebenso soll man die These *ἐτι ὁ νημεστηκὸς φθονερὸς* durch Definition beider, des *φθονερὸς* sowohl wie des *νημεστηκὸς*, bekämpfen: *οὕτω γὰρ καταφανὲς ἐσται, πλείονον ἀληθείας ἢ ψευδὸς τὸ βῆθέν' οἷον εἰ φθονερὸς μὲν ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις, νημεστηκὸς δ' ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις, δῆλον ἐτι οὐκ ἐν εἴῃ φθονερὸς*

ὁ νημεσητικός. Die Affekte φθόνος und νήμεσις und die ihnen entsprechenden ἔξεις, die durch die Adjektive φθονερός und νημεσητικός bezeichnet werden, spielen auch in Rhet. II und in den drei Ethiken eine Rolle, und zwar in Verbindung mit zwei weiteren Affekten, ἔλαος und ἐπιχαίρεισκαλία. Diese vier Affekte: ἔλαος, νήμεσις, φθόνος, ἐπιχαίρεισκαλία und die entsprechenden ἔξεις beziehen sich auf λύπη und ἡδονή über Glück und Unglück unserer Nebenmenschen. Nik. 1108 b 1 εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαλουσιν τοῖς πέλας γινομένας. Zwei der ἔξεις (nicht der πάθη) sind löblich und ziemen dem Tugendhaften, nämlich das ἐλαητικόν und das νημεσητικόν εἶναι. Denn beide wurzeln in dem Wunsch, daß Glück und Unglück in der Welt gerecht und nach Würdigkeit verteilt sein möchten. Der ἐλαητικός empfindet Unlust über unverdientes Unglück seiner Nebenmenschen, der νημεσητικός ärgert sich über unverdientes Glück. Dagegen sind die beiden andern ἔξεις, φθονερία und ἐπιχαίρεισκαλία, tadelnswert, weil beider Gefühle bei Glück und Unglück ihrer Nebenmenschen sich nicht nach der Würdigkeit und Gerechtigkeit richten, sondern der φθονερός über das verdiente Glück der Guten sich ärgert und der ἐπιχαίρεισκαλος über das unverdiente Unglück der Guten sich freut. Vier derartige πάθη ἐπὶ τοῖς συμβαλουσιν τοῖς πέλας wurden ursprünglich nur berücksichtigt; denn nur vier haben Namen. Aber es war einleuchtend, daß sich aus der Kombination von Freude und Trauer mit den vier möglichen Anlässen dazu, verdientem und unverdientem Glück oder Unglück, acht πάθη ergaben. Dies hat Aristoteles Rhet. 1386 b 25 ff. insoweit berücksichtigt, daß er zu ἔλαος und νήμεσις, den beiden benannten πάθη des χρηστὸν ἦθος, noch zwei weitere unbenannte desselben Ethos, als aus jenen folgend, hinzufügte: φανερόν δ' ὅτι ἀκολουθεῖται καὶ τὰ ἐναντία πάθη τούτοις: ὁ μὲν γὰρ λυπούμενος ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακοπραγεῖσιν (d. i. der ἐλαητικός) ἡσθίζεται ἢ ἄλπως ἔσται ἐπὶ τοῖς ἐναντίως (d. i. ἀξίως) κακοπραγεῖσιν. — ὡς δ' αὖτως (scil. ἡσθίζεται) καὶ ἐπὶ τοῖς εὖ πράττουσι κατ' ἀξίαν. Das erste dieser Gefühle ist die Kehrseite der νήμεσις; aber den Ausdruck scheint Aristoteles hier noch nicht auf sie auszudehnen. Das zweite ist als Mitfreude die Kehrseite des Mitleids. Es müßten nun strenggenommen auch noch die Kehrseiten des φθόνος und der ἐπιχαίρεισκαλία hinzugefügt werden: die Trauer über verdientes Unglück und die Freude über unverdientes Glück des Nebenmenschen.

Aber von denen ist in der Rhetorikstelle keine Rede — begreiflicherweise, da diese Gefühle im Menschenleben keine nennenswerte Rolle spielen. Aber betonen müssen wir, daß Aristoteles auch zwischen *εὐνορία* und *ἐπιχειρέασις* wie zwischen den vier löblichen Gefühlen, bezw. *ἔξαις*, einen notwendigen inneren Zusammenhang annimmt: *ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχειρέασις καὶ εὐνορίας* *ἐπ' ᾧ γὰρ τις ἠσπείσται γυναιμένῳ καὶ ὑπάρχοντι* (nämlich der *εὐνορίας* über die verdienten *εὐπαργίας* der Guten), *ἀναγκαῖον τοῦτον ἐπὶ τῇ σταθῆσαι καὶ τῇ φθορᾷ τῇ τοῦτου χαίρειν*. Diese Stelle zeigt, daß Aristoteles, als er die Rhetorik schrieb, noch gar nicht daran dachte, so wie er es in den drei Ethiken tut, die *Μεσότης*-Lehre auf diese *πίθη* anzuwenden. Denn die Identifikation des *εὐνορίας* und des *ἐπιχειρέασις*, die in den Ethiken die zur *νέμεσις* als *ὑπερβολή* und *ἑλλειψις* gehörigen Extreme vorstellen sollen, führt ja diesen Gedanken ad absurdum. Es war eine schwierige Aufgabe, die Aristoteles zu lösen unternahm, als er, um den *Μεσότης*-Gedanken für alle ethischen Werte durchzuführen, ihn auch auf diese nur durch zwei und vier teilbare Begriffsgruppe ausdehnte. Die Glieder der dreigliedrigen Syzygie *μεσότης*, *ὑπερβολή*, *ἑλλειψις* durften, wenn diese einleuchten sollte, sich nur dem Grade der *ἔδονή* und *λύπη* nach unterscheiden, der Gegenstand der *ἔδονή* und *λύπη* mußte in allen dreien derselbe sein. Als solch einheitlicher Gegenstand konnte nur die Zusammenfassung aller glücklichen und unglücklichen Erlebnisse unserer Nebenmenschen angesehen werden. Das Verhalten des *χρηστὸν ἦθος* in allen vier ihm ziemenden Gefühlen, *νέμεσις*, *ἔλαος*, Freude über verdientes, Ärger über unverdientes Glück der Nebenmenschen, mußte zur Einheit zusammengefaßt, wenn auch der Name *νέμεσις* für diese Einheit nicht mehr paßte, die *μεσότης* bilden. Was diese Gruppe von Gefühlen zu einer Einheit machte, das war gewiß nicht ein *μέτρον πρὸς ἡμᾶς* zwischen *ὑπερβολή* und *ἑλλειψις*, sondern der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und Würdigkeit, der die Gefühle des *χρηστὸν ἦθος* in allen vier möglichen Fällen bestimmt und sie auf unverdientes Glück wie Unglück mit Ärger, auf verdientes mit Freude antworten läßt. Als *ἐκρότερες* (*ὑπερβολή* und *ἑλλειψις*) zu dieser *μεσότης* sollten nun *εὐνορία* und *ἐπιχειρέασις* gelten, die aber dazu ganz ungeeignet waren. Denn 1. waren sie nach der treffenden Bemerkung der Rhetorik nur

verschiedene Seiten eines und desselben Ethos, d. h. einer und derselben ethischen $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$: δ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχαίρωντος καὶ φθονερός; und 2. ging, wenn man sie gleichwohl als $\pi\epsilon\rho\beta\acute{o}\lambda\eta$ und $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\phi\eta$ zu jener vielfältigen $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta$ stellte, die Einheit des Gefühlsgebietes verloren, auf die sich $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta$, $\pi\epsilon\rho\beta\acute{o}\lambda\eta$ und $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\phi\eta$ beziehen sollten. Denn während es die $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta$ mit Freude sowohl wie mit Ärger, mit Glück sowohl wie mit Unglück und mit verdientem sowohl wie mit unverdientem zu tun hatte, war der $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ nur Ärger auf Glück des Nebenmenschen bezogen und die $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\alpha$ nur Freude auf Unglück des Nebenmenschen bezogen. Man konnte allerdings die Begriffe $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ und $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\alpha$ erweitern, wie es schon in der Rhetorik geschieht, indem man den $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ auf das Glück und die $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\alpha$ auf das Unglück aller $\iota\sigma\tau\iota$ καὶ $\delta\upsilon\mu\iota\sigma\iota$, also der Unwürdigen nicht minder als der Würdigen, sich beziehen ließ. Aber die erforderliche Gleichheit des Gegenstandes für alle drei Glieder wurde auch dadurch noch nicht erreicht, weil der $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ immer $\lambda\acute{\alpha}\pi\eta$ hervorrief, die $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\alpha$ immer $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$, die $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta$ dagegen beide Gefühle, jedes zu seiner Zeit. Wenn man in der $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta$ nur $\nu\epsilon\mu\sigma\iota$ und $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ vereinigt dachte und das dritte und vierte in der Rhetorik als zugehörig erwiesene Gefühl, die Mitfreude mit dem würdigen Glücklichen und die Freude über verdientes Unglück ignorierte, dann konnte die $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\iota\alpha$ der $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ des $\nu\epsilon\mu\sigma\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ = $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ gegenüber als $\pi\epsilon\rho\beta\acute{o}\lambda\eta$ auf dem Gebiet des $\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ἐπὶ τοῖς $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τοῖς $\pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$ erscheinen. Der $\nu\epsilon\mu\sigma\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ — $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ betrubte sich nur über unverdientes Glück (und unverdientes Unglück), der $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ über alles Glück seiner Nebenmenschen ohne Unterschied; und das ging doch entschieden zu weit und wäre eine $\pi\epsilon\rho\beta\acute{o}\lambda\eta$ τοῦ $\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$. Nun hätte entsprechend dem $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ eine $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\phi\eta$ in derselben Beziehung nachgewiesen werden müssen, in welcher der $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ die $\pi\epsilon\rho\beta\acute{o}\lambda\eta$ darstellte, nämlich im $\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ἐπὶ τοῖς $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τοῖς $\pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$. Aber das stimmte nicht zum Begriff des $\epsilon\pi\chi\alpha\iota\rho\epsilon\chi\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. Er ist nicht der, welcher zu wenig $\lambda\acute{\alpha}\pi\eta$ empfindet, sondern der, welcher sich freut, wenn es seinen Nebenmenschen, gleichviel ob verdienter- oder unverdientermaßen, schlecht ergeht. Aber selbst wenn man im Widerspruch mit der natürlichen Auffassung die Freude als eine gesteigerte $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\phi\eta$ der Trauer auffassen wollte, so würde diese doch nur die $\alpha\upsilon\alpha\tilde{\iota}\sigma\iota\alpha\varsigma$ $\chi\alpha\pi\omega\varsigma$

πράττοντες betreffen, für deren Unglück er die von der Tugend vorgeschriebene Trauer in so unzureichendem Grade (mit ἑλλειψίς) aufbringt, daß er sich sogar darüber freut. In betreff der ἀλῶς κακοπραγεύοντες ist seine Freude keine ἑλλειψίς von Trauer, weil sie ja von dem ἑλαττωτός geteilt wird. Also kommt nur heraus, daß dem ἑλαττ gegenüber die εὐνοερία eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι und der νέμεσις gegenüber die ἐπιχαίρειν κατὰ eine ἑλλειψίς τοῦ λυπεῖσθαι ist, die sogar ins ἡδαισθαι umschlägt. Eine Einheitlichkeit des Gegenstandes der Syzygie in allen drei Gliedern ist also nicht erreicht. Wenn man, der Rhetorik folgend, wie ἑλαττ und νέμεσις zu einem einheitlichen χρηστὸν ἦθος, entsprechend auch εὐνοερία und ἐπιχαίρειν κατὰ zu einem einheitlichen φακτὸν ἦθος vereinigt, dann ist die Dreiheit der Begriffe, die zu einer solchen Syzygie gehört, zerstört und das χρηστὸν ἦθος fühlt genau soviel Freude und Trauer wie das κακὸν ἦθος. Die Theorie von der μεσότης und den zu ihr gehörigen Extremen ließ sich also hier nicht anwenden. Dennoch hat sie Aristoteles nicht nur in der Gr. Ethik 1192 b 18—29 eingeführt, sondern auch in den beiden späteren Ethiken mit Änderungen, die die Sache nicht besser machen, festgehalten: quandoque bonus dormitat Homerus. In der Gr. Ethik ist der νεμεσητικός ein λυπητικός ἐπὶ ἀγαθοῖς & τυγχάνει ὑπάρχοντα ἀναξίω εἶναι und derselbe ist auch λυπητικός, ἂν τινα τῶν κακῶς πράττοντα ἀνάξιον εἶναι. Die μεσότης wird also durch einen doppelten λυπητικός gebildet. Die ὑπερβολή zu ihr bildet der εὐνοερός, der hier auch als ein doppelter λυπητικός aufgefaßt wird, der ἀπλῶς, ἂν τε ἀξίός τις ἢ ἂν τε μὴ τοῦ εὖ πράττειν, λυπῆται. Es wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber gemeint ist, daß bei ihm eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς πέλας εὖ πράττεουσιν vorhanden ist, also an der νέμεσις als der richtigen Mitte, nicht am ἑλαττ gemessen. Die ἑλλειψίς soll durch den ἐπιχαίρειν κατὰ verkörpert sein, der ὁμοίως τούτῳ ἡσθίηται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ ἀναξίῳ. Das ist also eigentlich eine ὑπερβολή der Freude, von der und von deren richtigem Mittelmaß bei der μεσότης gar nicht gehandelt worden war. Man muß also, wie oben gezeigt, gewaltsam die ὑπερβολή der Freude über fremdes Unglück in eine ἑλλειψίς der Trauer darüber umdeuten, damit überhaupt die ἐπιχαίρειν κατὰ eine ἑλλειψίς vorstellen kann. Wenn man zugibt, daß ὑπερβολή der Freude mit ἑλλειψίς der λύπη identisch ist und umgekehrt, dann kann

man vielleicht sagen, die *εὐθυμία* ist *ὑπερβολὴ τῆς λύπης* und *ἐλλειψίς τῆς χαρᾶς* und die *ἐπιχαίρειαν* *ὑπερβολὴ τῆς χαρᾶς* und *ἐλλειψίς τῆς λύπης*, die *μεσότης* dagegen hat bei keinem der beiden Gefühle weder *ὑπερβολή* noch *ἐλλείψις*. Aber um diesen Gedanken durchzuführen, hätte Aristoteles die *μεσότης* nicht durch einen doppelten *λοπητικὸς* (*νέμεσητικός* + *ἐλεητικός*), sondern durch ein Ethos vertreten lassen müssen, das ebensoviel Disposition zur Freude wie zur Trauer über Erlebnisse der Nebenmenschen in sich trägt. Wenn er z. B. gesagt hätte: ‚der *νέμεσητικός*, der über das Glück des Unwürdigen trauert, der freut sich auch über das Glück des Würdigen‘, dann wäre dieses Ethos wirklich als die richtige Mitte zwischen *εὐθυμία* und *ἐπιχαίρειαν* erschienen. Was den Aristoteles hieran hinderte, war der Umstand, daß in seiner früheren Lehre, wie man aus der Rhetorik sieht, neben der *νέμεσις* der *ἔλας* als mit ihr nächstverwandter benannter Affekt geführt worden war, während die Freude über das Glück des Würdigen nicht als besondere Affektart eingeführt und benannt worden war. Auch konnte der Name *νέμεσις* nicht auf die Freude am Glück des Würdigen ausgedehnt werden, weil er in der Volkssprache eine *λύπη* bedeutete und dadurch eher dem *ἔλας* verwandt war. Aber auch wenn Aristoteles in der *μεσότης* zur *νέμεσις* statt des *ἔλας* die Freude am Glück des Würdigen oder am Unglück des Unglückswürdigen, was auch möglich war, hinzugefügt hätte, so wäre damit doch nicht wirklich, sondern nur dem Scheine nach die *Μεσότης*-Lehre für diese Gefühle begründet gewesen. Denn *ὑπερβολή* und *ἐλλείψις* bei der *εὐθυμία* und bei der *ἐπιχαίρειαν* gegenüber der *μεσότης* wäre ja nur dadurch erschlichen gewesen, daß die *μεσότης* nicht vollständig, d. h. vierfältig, in ihrer Beziehung zu allen vier möglichen Fällen von *συμβαίνοντα τοῖς πέλας*, dargestellt war, sondern nur zwiefältig. Sobald ihre vier Fälle vereinigt waren, mußte sich sofort zeigen, daß die vier Gefühle des *ψεσὶν ἥος* ebenfalls vereinigt werden mußten und *ὑπερβολή* und *ἐλλείψις* einerseits und *μεσότης* andererseits unmöglich der Grund sein konnten, um deswillen einige dieser Gefühle tadelnswert und andere löblich waren.

In der Eudemischen Ethik handeln zwei Stellen über diesen Gegenstand, die beide verderbt sind, aber doch soweit verständlich, daß man ihre Nichtübereinstimmung erkennt. Die

Hauptstelle 1233 b 18—26 will ich ganz hersetzen, weil der Text in Ordnung gebracht werden muß:

εἶναι δὲ φθονερὸς καὶ ἐπιχαριέμενος· καθ' ἃ¹ γὰρ (αἱ)² ἔξεις λέγονται
ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς κατ' ἀξίαν εὐ πράττουσιν ἔστιν, τὸ δὲ
τοῦ ἐπιχαριέμενου πάθος (ἐπὶ τῷ)³ αὐτὸ ἀνώνυμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δηλὸς
(ἔστιν ὀνομασμένος)⁴ ἐπὶ τῷ⁵ χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις
μέσος· θε τοῦτων ὁ νεμεσητικός καὶ ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν,
τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις,
χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν εἰσιν εἶναι τὴν νέμεσιν.

Ich meine, über den Sinn und Gedankengang dieses Abschnitts kann man nicht im unklaren bleiben, trotz des verderbten Textes. Folgende Unterschiede gegenüber der eben behandelten Stelle der Gr. Ethik fallen auf. Erstens, daß Aristoteles die ἔξεις nur durch die Adjektive φθονερὸς und ἐπιχαριέμενος bezeichnet, während die Gr. Ethik das Substantiv φθονερία gebraucht. Zweitens, daß er treffend hervorhebt, daß das πάθος, das der ἐπιχαριέμενος in demselben Sinne entspricht, wie der φθόνος der φθονερία, namenlos ist. 'Επιχαριέμενος ist die ἔξις desjenigen, der ἐπιχαριέμενος heißt, nicht das πάθος, zu dem er habituell neigt. Drittens, daß der φθονερὸς sowohl wie der ἐπιχαριέμενος auf das verdiente Glück, bezw. das unverdiente Unglück beschränkt werden, was durch Top. § 109 b 36 ὁ φθόνος ἐστὶ λόγος ἐπὶ φαινομένη εὐπραγία τῶν ἐπιτιμῶν τινος als das Ursprüngliche erwiesen wird, von dem die Rhetorik schon abwich, indem sie die ἰσοι καὶ ὅμοιοι an die Stelle der Glück verdienenden, bezw. Unglück nicht verdienenden setzte, und von dem auch die Gr. Ethik abwich, indem sie den Ärger des Neidischen und die Freude des Schadenfrohen auf Würdige und Unwürdige des Glücks, bezw. des Unglücks sich erstrecken ließ. Viertens, daß die νέμεσις genannte μέσότης jetzt alle vier dem χρηστὸν ἦθος angemessenen Regungen, die ausdrücklich aufgezählt werden, umfaßt: ὁ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις, καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δὲ ταῖς ἀξίαις. Diese Erläuterung der νέμεσις geht über die Rhetorikstelle 1386 b

¹ ἃ libri, sed ἃ necessarium est, quia ad patet refertur (scil. φθόνος et ἐπιχαριέμενος) καθ' ἃ (αἱ) ἔξεις (scil. φθονερὸς et ἐπιχαριέμενος) λέγονται.

² αἱ supplevi. ³ ἐπὶ τῷ deleti ex sequente versu illatum.

⁴ ἔστιν ὀνομασμένος aut λεγόμενος aut ὑπαινέτος; supplendum.

⁵ τῷ scripti, τὸ libri.

φανερὸν δ' ὅτι ἀκολουθήσει καὶ τὰ ἐναντία πάθη τοῖσι usw. insofern weit hinaus, als sie alle vier πάθη unter dem Namen νέμεσις zusammenfaßt und sogar kühn behauptet, was sicher unrichtig ist, die ἀρχαῖοι hielten unter νέμεσις alle vier verstanden. Der Ausdruck τὰ ἐναντία πάθη (entgegengesetzt nämlich der νέμεσις und dem ἔλεος) in der Rhetorikstelle zeigt deutlich, daß Aristoteles damals gar nicht daran dachte, die νέμεσις das Mitleid und die beiden andern ἀκολουθοῦντα πάθη mitumfassen und in sich schließen zu lassen. Der Name des ἔλεος als eines besonderen, von der νέμεσις verschiedenen πάθος war allerdings schon in der Gr. Ethik verschwunden und von der νέμεσις aufgesogen, weil man für die Syzygie nur drei, nicht vier Begriffe brauchen konnte, und auch in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik wird der ἔλεος in diesem Zusammenhang nicht mehr genannt. Seit der Gr. Ethik ist er mit der νέμεσις zur Einheit verschmolzen, während die Rhetorik 1386 b 9 beide noch deutlich trennt, wenn sie auch ihre Zugehörigkeit zu demselben Ethos behauptet: ἀντίκειται δὲ τῷ ἔλειν μάλιστα μὲν ἡ καλοῦσι νέμεσιν· τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινα καὶ ἀπὸ τοῦ αἰετὸς ἔχειν· τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. Der ἔλεος wird in der Rhetorik zuerst behandelt und dann erst mit obigen Worten die νέμεσις als sein Gegenstück an ihn angeschlossen. In der Gr. Ethik 1192 b 22 gehören die Worte καὶ ὁ αὐτὸς γὰρ πάλιν οὗτος (scil. ἡ νημεσητικός) λυπεῖται, ἂν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον εἶναι, die der Sache nach den ἔλεος schildern, zur Schilderung der νέμεσις, wie besonders die folgenden abschließenden Worte zeigen: ἡ μὲν οὖν νέμεσις καὶ ἡ νημεσητικός ἰσως τοιοῦτος. Jetzt aber, Eud. 1233 b 23, wird der Name νέμεσις noch weiter ausgedehnt, so daß er auch die Freude an verdientem Glück und an verdientem Unglück mit umfaßt; und während die Gr. Ethik sich noch bewußt war, daß die νέμεσις in erster Linie doch auf unverdientes Glück sich bezieht und erst sekundär auch auf unverdientes Unglück, ist in der Eudemischen Stelle die Reihenfolge umgekehrt: τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις, also das Mitleid, steht voran. So frei kann Aristoteles mit dem Wort νέμεσις noch nicht geschaltet haben, als er zuerst die νέμεσις als μερότης zwischen εὐδαιμονία und ἐπιχρηστικαία zu erweisen suchte, sondern die Eudemische Fassung ist ein Versuch, die der Gr. Ethik zu verbessern.

Daß die *μεσότης* jetzt alle vier löblichen Gefühle ἐπὶ τοῖς κομμοῖ-
νοισιν τοῖς πέλας umfassen sollte, war folgerichtiger, als nur die
beiden λῦπαι in sie einzuschließen, und schon Rhet. 1386 b 25 ff.
war es vorbereitet. Daß andererseits εὐδαιμονία und ἐπιχειρηματία
auf verdientes Glück, bezw. unverdientes Unglück beschränkt
werden, während sie in der Rhetorik und Gr. Ethik auf jeg-
liches Glück, bezw. Unglück der ἰσοι καὶ ὁμοιοι sich beziehen,
geht aus der Absicht hervor, den Gegensatz dieser beiden ἔξεις
zu der μεσότης zu verschärfen, da sie nun nicht bloß als gleich-
gültig gegen Würdigkeit und Gerechtigkeit, sondern als Feinde
derselben erscheinen. Aber der Gesichtspunkt der υπερβολή und
ἐλλειψή ist ganz aufgegeben. Die μεσότης, die bald Freude, bald
Trauer fühlt, jene, wenn die Würdigkeit gewahrt, diese, wenn
gegen sie verstoßen wird, sieht zwei Gegensätze nach zwei
entgegengesetzten Seiten sich gegenüber, von denen der eine
ihrer freudigen, der andere ihrer traurigen Seite sich entgegen-
stellt. Ich will damit zeigen, daß die Endemische Fassung als
ein Verbesserungsversuch der Stelle der Gr. Ethik aufgefaßt
werden kann, obgleich dieser Versuch mißlingen mußte, weil
es eine unlösbare Aufgabe war, die νέμεσις als μεσότης zwischen
εὐδαιμονία und ἐπιχειρηματία zu erweisen.

Es ist merkwürdig, daß sich an anderer Stelle der Eude-
mischen Ethik 1221 a 38 ff., d. h. in der erstmaligen allgemeinen
Darstellung der μεσότητες im Anschluß an die sogen. ὑπογραφή,
ein anderer stark abweichender Lösungsversuch des Problems
findet. Schon in der ὑπογραφή selbst, d. h. in der Tabelle der
Syzygien, ist der νέμεσις zwar der εὐδαιμονίας zugeordnet, aber nicht
die ἐπιχειρηματία, sondern statt ihrer ein ἀνώνυμον. Da an der
erstbesprochenen Endemischen Stelle das der ἐπιχειρηματία ent-
sprechende πάθος ἀνώνυμον genannt wird, so meint man zunächst,
es handle sich um dasselbe, aber die spezielle Ausführung zu
dieser Stelle der Tabelle a 38 ff. belehrt uns besser. Denn sie
lautet: εὐδαιμονία δὲ τῷ λυπεῖσθαι ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δαί' καὶ γὰρ
οἱ ἀξιοὶ εὖ πράττειν κομμοῖ τοὺς εὐδαιμονίους εὖ πράττοντας· ὁ δ' ἐναντίας
ἀνώνυμότερος, ἴσθι δ' ὁ ὑπερβάλλον ἐπὶ τῷ μὴ λυπεῖσθαι μὴ δ' ἐπὶ τοῖς
ἀναξίως² εὖ πράττουσιν, ἀλλ' εὐχερῆς ὥσπερ οἱ γαστήραρχοι πρὸς τροφήν,
ὁ δὲ δυσχερῆς κατὰ τὸν εὐδαιμονίαν ἰστίαν.

¹ τὸ σερῖπει, τῷ libri.

² ἀναξίως Spengel, ἀναξίως libri.

Die μέσότης wird hier nicht erläutert, sondern, wie überhaupt in dieser ganzen der Tabelle folgenden Erläuterung, nur die beiden schädlichen Extreme, ὑπερβολή und ἑλλειψις. Die ὑπερβολή bildet, wie immer in dieser Syzygie, der εὐνοερός, der ganz wie in der Gr. Ethik als ein Mensch aufgefaßt wird, der sich nicht nur, wie der νεμεσητικός, über unverdientes, sondern auch über wohlverdientes Glück seiner Nebenmenschen ärgert. Insofern ärgert er sich also ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δεῖ und stellt die ὑπερβολή des λυπεῖσθαι ἐπὶ εὐπραγίαις dar. Der anonyme Vertreter der ἑλλειψις aber ist nicht, wie an allen übrigen Stellen, der ἐπιχαίρειναιος und auch nicht deswegen namenlos, weil das der ἐπιχαίρειναιος entsprechende πάθος namenlos ist, sondern er ist derjenige, der sogar über das unverdiente Glück seiner Nebenmenschen sich nicht ärgert. Es ist klar, daß diese Fassung der Νέμεσις-Syzygie von allen den logischen Bedenken frei ist, die wir gegen die beiden andern bisher besprochenen geltend gemacht haben. Da hier offenbar als μέσότης die echte νέμεσις, d. h. die λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὐπραγοῦσιν, gedacht ist, so ist die Forderung erfüllt, daß in allen drei Gliedern das abzustufende Gefühl ein und dasselbe sein muß. Es ist der Ärger über das Glück der Nebenmenschen, der bei dem εὐνοερός im Übermaß vorhanden ist, bei dem νεμεσητικός nur da, wo er berechtigt ist, bei dem ἀνεμέστητος (sit venia verbo!) auch da nicht. Da ist logisch alles in Ordnung, aber die unlösbare Aufgabe, den εὐνοερός, νεμεσητικός und ἐπιχαίρειναιος in das Schema ὑπερβολή, μέσότης, ἑλλειψις hineinzupressen, ist ungelöst geblieben. Denn der dritte Begriff ist eben ein anderer geworden. Um zu dieser Syzygie zu gelangen, mußte der Philosoph eingesehen haben, daß der ἐπιχαίρειναιος sich nicht als ἑλλειψις in die Syzygie hineinzwingen ließ. Denn daß der Versuch, die drei Begriffe εὐνοερός, νεμεσητικός, ἐπιχαίρειναιος zu einer Syzygie zu verbinden, das Ursprüngliche sein muß, ist einleuchtend, weil der ἐπιχαίρειναιος schon in der Rhetorik mit diesen Begriffen und dem des εὐαρεστικός zu einer innerlich zusammengehörigen Gruppe verbunden ist; während jener ἀνεμέστητος, wie schon seine Namenlosigkeit zeigt, erst ad hoc erfunden ist, um die Theorie durchzuführen. Die Gr. Ethik ist also früher als die Eudemische Ethik. Aus ihr ist der Gedanke übernommen, daß der εὐνοερός ἐπὶ πλείοσιν ἢ δεῖ εὐπραγίαις λυπεῖται, der auf der Auffassung be-

ruht, daß er sich auch am unverdienten Glück ärgert, allerdings nach der Rhetorik nur bei seinesgleichen. Wie sollen wir uns nun erklären, daß wir an der andern Stelle der Eud. Ethik eine andere Lösung des Problems finden, die den ἐν-
 ζυγισμὸς nicht durch den ἀντιστοιχία ersetzt? Ich denke, das dritte Buch, in dem sie sich findet, mag ja durch einige Zeit von dem zweiten getrennt gewesen sein, so daß Aristoteles seinen Sinn geändert haben und zu der alten Begriffstriade zurückgekehrt sein konnte. Da wir es nur mit Vorlesungs-
 abschriften, nicht mit einem von Aristoteles für die Herausgabe fertig gemachten Werke zu tun haben, so konnte die Diskrepanz der beiden Stellen unausgeglichen fortauern. Jedenfalls aber galten dem Herausgeber (Eudemos oder wer es sonst war) das zweite und dritte Buch als Bestandteile eines und desselben Vorlesungskurses, und das dritte Buch war also sicher später als das zweite, das es inhaltlich fortsetzt. Es dürfte daher der Widerspruch der beiden Stellen aus einem innerlichen Schwanken des Aristoteles bezüglich dieser Syzygie zur Entstehungszeit der Eudemischen Ethik zu erklären sein. Was er in der Gr. Ethik über diese Syzygie gesagt hatte, konnte ihm nicht genügen. Durch das vergebliche Bemühen, zu einer besseren Fassung und Begründung derselben zu gelangen, ließ er sich anfänglich (im zweiten Buch) verleiten, sie in der bisherigen Form aufzugeben und durch Austausch des Begriffs ἐνζυγισμὸς gegen einen andern umzugestalten. Aber diese neue Fassung befriedigte ihn auch nicht auf die Dauer, wahrscheinlich weil der ἔλεος, den er für ebenso löblich wie die νέμειν von jeher hielt und den diese in der neuen Fassung nicht mehr in sich einschloß, nun gar nicht mehr zu seinem Rechte kam, und auch weil die ἐνζυγισμὸς als dem εὐδαιμονία nächstverwandter Fehler Berücksichtigung verlangte. Die einzig richtige Lösung, daß nämlich εὐδαιμονία und ἐνζυγισμὸς nicht von entgegengesetzten Seiten, sondern von derselben Seite her der νέμειν und dem ἔλεος nebst den beiden andern zu ihnen gehörigen πᾶσι entgegengesetzt sind, konnte er nicht annehmen, weil sie gegen das Grundprinzip seiner Tugendlehre verstieß. So kehrte er zu der alten Syzygie zurück, indem er nun die μετρίτης alle vier löblichen Gefühle umfassen ließ und ihr die εὐθυμία als Gegensatz nach der traurigen Seite und die ἐνζυγισμὸς als Gegensatz

nach der freudigen Seite zuordnete. Gegensätze der μεσότης nach zwei entgegengesetzten Richtungen waren so allerdings gewonnen, aber nur scheinbar zu der ganzen μεσότης, in Wirklichkeit nur zu je einem Teilbestandteil derselben, die ja jetzt vierfältig geworden war. Von υπερβολή und ἑλλειψις hat Aristoteles an dieser Stelle wohlweislich nicht gesprochen. Es genügte ihm, daß der νημεσητικός mit seiner teils freudigen, teils traurigen Disposition in gewissem Sinne die Mitte zu bilden schien zwischen dem nur zu Trauer über εὐπραγίαν geneigten φθονερός und dem nur zur Freude über κακοπραγίαν geneigten ἐπιχαίρειναιος. Daß dies die spätere Entscheidung des Philosophen ist, wird auch dadurch bestätigt, daß er in der Nikomachischen Ethik im wesentlichen an ihr festgehalten hat. Die Nik. Stelle 1108 b 1 lautet nämlich so: νήμεσις δὲ μεσότης φθόνου (sollte richtiger heißen φθονερίας) καὶ ἐπιχαίρειναιος, εἰσὶ δὲ περὶ λύπης καὶ ἡδονῆς τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πῶλος γινόμενας· ὁ μὲν γὰρ νημεσητικός λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερός ὑπερβᾶλλον τοῦτον ἐπὶ πᾶσιν λυπεῖται· (καὶ ὁ μὲν νημεσητικός ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακῶς πράττουσιν λυπεῖται)¹ ὁ δ' ἐπιχαίρειναιος τοσοῦτον ἑλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι, ὥστε καὶ χαίρειν. Wenn die Ergänzung von Sauppe richtig ist (mir scheint sie zwingende Überzeugungskraft zu besitzen), so ist hier die μεσότης, wie in der Gr. Ethik, zwiefältig, d. h. νήμεσις und ἕλασις umfassend, der φθονερός ebenfalls zwiefältig (denn dadurch überbietet er die νήμεσις im engeren Sinn, daß er sich nicht nur über die unverdient Glücklichen, sondern über alle Ärgert: ἐπὶ πλείουσιν ἢ καὶ εὐπραγίας λυπεῖται); beim ἐπιχαίρειναιος dagegen ist keine solche Zwiefältigkeit vorhanden; er wird hier offenbar nur als der Mann aufgefaßt, der sich über unverdientes Unglück der Guten freut. Denn nur bezüglich dieser kann man bei ihm von einer ἑλλείψει τοῦ λυπεῖσθαι sprechen, auch da nur sehr gewaltsam, da ein noch so großer Mangel an λυπεῖσθαι immer noch keine positive Freude ergibt. Aber ein Mangel an Folgerichtigkeit ist es, daß der φθονερός zwar zwiefältig ist, wie in der Gr. Ethik, der ἐπιχαίρειναιος dagegen nicht; ferner ist die μεσότης nur als zwiefältig dargestellt; wäre sie in ihrer wahren vierfältigen Natur dargestellt, so würde der Beweis für υπερβολή des φθονερός hinfällig. Man würde dann sehen, daß der φθονερός seine υπερ-

¹ καὶ ὁ μὲν — λυπεῖται συμπτ. Σαυππίου.

βολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις dadurch wieder einbüßt, daß er sich über die unverdienten κακοπραγίαι nicht ärgert und, wenn er mit dem ἐπυχαιρέκακος identisch ist, sogar freut. Die υπερβολή und ἑλλειψίς beziehen sich nicht auf die ganze, einheitlich gedachte μετέτης, sondern nur auf die beiden in ihr enthaltenen Bestandteile einzeln. Die εὐθηνία ist υπερβολή nur gegenüber dem ἑλεγκτικόν und die ἐπυχαιρέκαλία ist ἑλλειψίς nur gegenüber dem eigentlichen ναιμεστικόν im engeren Sinne. So endet also das Bemühen des Aristoteles, an dieser Syzygie seine Lehre von der richtigen Mitte und den beiden schädlichen Extremen zu bewähren, wie in den früheren, so auch in seinem letzten und reifsten ethischen Werk mit einem Mißerfolg.

Der positive Wert dieser Untersuchung für uns liegt aber darin, daß sie von neuem die Reihenfolge Gr. Ethik, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik bestätigt und außerdem die Priorität der Rhetorik, wenigstens ihres zweiten Buches, vor allen drei Ethiken bewiesen hat. Als Aristoteles dieses schrieb, hatte er die μετέτης noch nicht zum Grundprinzip seiner Tugendlehre gemacht. Für die durch die Topik uns erschlossene Frühzeit der aristotelischen Ethik, die der Rhetorik noch vorausliegen muß, kann also bestimmt die Μετέτης-Lehre nicht angenommen werden. In der Topikstelle β 109 b 33, die uns zu unserem Exkurs über die Νίμωσις-Syzygie veranlaßte, kommen nur zwei der zu ihr gebürigen ἔξεις vor, der εὐθηνίης und der ναιμεστικότητος. Schon damals kam es dem Aristoteles darauf an, den Unterschied dieser beiden Begriffe, die leicht miteinander verwechselt werden können, klarzustellen. Die Definitionen zeigen eine kleine, aber nicht ganz bedeutungslose Abweichung gegenüber denen der Rhetorik und der Ethiken. Der εὐθηνός ist λόγος ἐπὶ φαινομένην εὐπραγίαν τῶν ἐπιεικῶν τινος, der εὐθηνός ist dementsprechend ὁ λυποῦμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις und der ναιμεστικός der λυποῦμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις. Also während später auf die Würdigkeit oder Nichtwürdigkeit der vom Glück oder Unglück Betroffenen die Verschiedenheit der Gefühle begründet wird, ist hier ausschlaggebend, ob sie sittlich gut (ἐπιεικής, ἀγαθός) oder sittlich schlecht (κακός) sind. Das Mißliche dieser Formulierung liegt darin, daß sie nicht alle möglichen Fälle umfaßt, außer wenn man mit den Stoikern annimmt, daß es keine Zwischenstufe zwischen den voll-

kommen guten und tugendhaften und den schlechten Menschen gibt. Das kann aber die Ansicht des Aristoteles auch in seiner Frühzeit nicht gewesen sein. Dagegen kann die spätere Unterscheidung zwischen denen, die des Glücks oder Unglücks, das sie betrifft, würdig sind, und denen, die desselben nicht würdig sind, auf alle vorkommenden Fälle angewendet werden. Insofern ist die spätere, zuerst in der Rhetorik sich findende Formulierung eine entschiedene Verbesserung. Auch tritt in ihr der Grund, der die *ἕξις* des *νέμοστος* in allen ihren vier Bestandteilen löblich macht, nämlich daß er sich immer nach der *ἐξίς* und somit nach der Gerechtigkeit richtet, deutlicher hervor. Es leuchtet nicht ein, daß man dem Tugendhaften nur Glück, dem Schlechten nur Unglück gönnen soll, aber daß man jedem das gönnen soll, was er verdient, leuchtet unmittelbar ein. — Weiter erhebt sich die Frage, ob Aristoteles zur Zeit der Topik die *νέμοσις* als eine Tugend ansah oder nur als eine *παθητικὴ μεσότης* ohne *προαίρεσις*. Auch in der Topik wird ja schon zur Tugend *προαίρεσις* erfordert, wie man aus ζ 145 b 35 *δικαιὸς γὰρ μᾶλλον ὁ προαιρούμενος τὸ ἴσον διανεῖναι τοῦ δυναμένου* in Verbindung mit θ 126 a 35 *πάντες γὰρ οἱ φάλοι κατὰ προαίρεσιν λέγονται* schließen darf. Bekanntlich haben die sechs Begriffe *νέμοσις*, *σεμνότης*, *αἰδώς*, *εὐταπειλία*, *φιλία*, *ἀλήθεια* eine schwankende Stellung in der aristotelischen Tugendlehre (vgl. Die drei Ethiken S. 129). Während sie nämlich in der Gr. Ethik 1192 b 18—1193 b 35, als ob sie alle auch ethische Tugenden wären, in unmittelbarem Anschluß an die übrigen besprochen werden und nur am Schluß 1193 b 36—38 zweifelnd bemerkt wird: *εἰ μὲν οὖν εἰσὶν αὗται (auf wie viele der aufgezählten bezieht sich αὗται?) ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἔν εἰς λόγος· οἱ δὲ μεσότητές εἰσι τῶν εἰρημένων, δῆλον· οἱ γὰρ κατ' αὐτὰς ζῶντες ἐπαινοῦνται*, werden sie in der Eudemischen Ethik 1233 b 16—1234 a 33 alle sechs aus dem Kreis der Tugenden ausgeschlossen. Eingeleitet wird nämlich ihre Besprechung hier mit den Worten: *σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἥθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαί, τὰ δ' ἑλλειψέες, τὰ δὲ μεσότητές εἰσι παθητικαί* und am Schluß des Abschnittes nach Besprechung aller sechs fraglichen *μεσότητες* wird ausdrücklich gesagt: *πάντα δ' αὗται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντία κακία· ἀνευ προαιρέσεως γὰρ ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν τοῖς τῶν παθημάτων διακρίεσθαι· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν*. Dann

folgt eine Darlegung, in der diese *πάθη* (richtiger *παθητικά ἔξαι*) zu den sogenannten *πρακτικά ἀρετά* gerechnet werden, löblichen Beschaffenheiten des Ethos ohne *προαίρεσις* und ohne *εὐσυνήσις*, die Vorstufen der eigentlichen und wahren Tugenden sind. Der *εὐθύνος* trägt zur *ἀνδρία* bei, die *νέμεσις* zur *δικαιοσύνη*, die *αἰδώς* zur *σωφροσύνη*, die *ἀλήθεια* zur *εὐσυνήσις*. Diese Lehre von den *πρακτικά ἀρετά* kam, beiläufig bemerkt, auch schon in der Ethik der Frühzeit vor, wie Top. § 115 b 14 beweist: *ἐνστάσις ὅτι κατὰ τι μὲν εἰσι φύσει σπουδαῖοι, ὅλον ἐλευθέριοι ἢ σωφρονιστοί, ἀπλῶς δὲ οὐκ εἰσι φύσει σπουδαῖοι· οὐδεὶς γάρ φύσει εὐσυνήσις*. Auch hier liegt offenbar die Lehre zugrunde, daß die *πρακτικά ἀρετά* nicht ohne die *εὐσυνήσις* vollkommene Tugenden werden können. — In der Nikomachischen Ethik werden drei von diesen sechs *μεσότητες* wieder zu den Tugenden gezählt, nämlich *ἀλήθεια*, *εὐτραπεία*, *φιλία* 1108 a 9—30 1125 b 10—1128 b 9; die *σεμνότης* ist ganz verschwunden und nur zwei, *αἰδώς* und *νέμεσις*, sind 1108 a 30—b 16 als *παρὰ τὰ πάθη μεσότητες* von dieser früher sechsgliedrigen Gruppe übrig geblieben. Diesem Tatbestand gegenüber ist wohl die Frage berechtigt, ob zur Zeit der Topik die *νεμεσθητική ἔξαι* und die übrigen dieser Gruppe zu den Tugenden gerechnet wurden oder nicht. Die Stelle Top. § 109 b 35 ff. zeigt jedenfalls, daß der *φρονερός* als *σοφὸς* zum *σπουδαίος* in Gegensatz gestellt wird: *ἄλλῳ ὅτι ὁ σπουδαῖος ὡς φρονερός· σοφὸς γάρ ἐν ἔτῳ*. Da nun der *νεμεσθητικός*, wie im folgenden gezeigt wird, in gewissem Sinne den Gegensatz zum *φρονερός* bildet, so ergibt sich der Schluß, daß der *σπουδαῖος* auch *νεμεσθητικός* ist und zum *χρηστὸν ἦθος* wird, wie wir schon sahen, die *νέμεσις* in der Rhetorik gerechnet. Aber das wäre auch möglich, wenn sie nicht eine Tugend, sondern nur deren natürliche, gefühlsmäßige Vorstufe wäre. Daß sie wirklich samt den übrigen *ἔξαι* der sechsgliedrigen Gruppe zu den eigentlichen Tugenden gerechnet wurde, dafür spricht, daß in der Gr. Ethik die Erörterung, ob sie Tugenden sind, auf später verschoben und diese Frage offen gelassen wird, in der Eudemischen Ethik dagegen diese Frage bestimmt und in begründeter Darlegung beantwortet wird. Wenn der Text der Gr. Ethik in dieser Partie lückenlos ist, wenn wirklich der Besprechung der sechs fraglichen *μεσότητες* kein Wink vorausging, daß sie von anderer Art sind als die vorausgehenden wirklichen ethischen Tugenden, so daß der Hörer oder Leser,

bis er zu dem zweifelnden Nachwort 1193 b 36—38 gelangte, sie auch für wirkliche ethische Tugenden halten mußte, so mußte man schließen, daß sie bisher von Aristoteles selbst als Tugenden anerkannt worden waren, daß er eben erst an der Richtigkeit seiner bisherigen Lehre Zweifel zu hegen begonnen hatte, diesen Zweifel aber hier nur andeuten wollte und erst in der Eudemischen Ethik sich voll auswirken ließ. Denn welchen Grund konnte Aristoteles haben, die sechs μεσότητες zu einem Zeitpunkt, wo er bezweifelte, bezw. nicht glaubte, daß sie Tugenden seien, doch an die wirklichen Tugenden so, als ob sie zu ihnen gehörten, anzureihen, außer daß er sie bisher für Tugenden gehalten hatte. Wenn der Text, wie ich in meiner Abhandlung über 'Die drei Ethiken' S. 131 vermutete, nicht lückenlos ist, sondern in der Lücke vor 1190 b 9 eine Tabelle sämtlicher Syzygien ausgefallen ist, in der die sechs μεσότητες bereits von den eigentlichen Tugenden so abgesondert wurden, daß man das εἶναι 1193 b 36 als auf sie bezüglich verstand, so kann doch diese Absonderung keinesfalls, wie in der Eudemischen Ethik, in der bestimmten Erklärung, sie seien keine Tugenden, bestanden haben — das wäre unvereinbar mit den Worten: εἰ μὲν οὖν εἰσιν εἶναι ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἶη λόγος —, sondern nur in der Äußerung eines Zweifels, ob sie Tugenden seien. Die ausgefallene Vorbemerkung muß mit dem erhaltenen Nachwort 1193 b 36 darin, daß sie nichts entschied, sondern die Frage offen ließ, übereingestimmt haben. Auch gehören ja ἀλζουσις und εἰρωνία zu der ἀλήθεια, einer jener zweifelhaften μεσότητες, und werden doch 1186 a 24 in der Erörterung des Tugendbegriffes als Beispiele benutzt. Diese Erwägung und der Umstand, daß drei von den sechs μεσότητες, die die Eud. Ethik aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte, in der Nikom. Ethik doch wieder in ihn aufgenommen sind, spricht dafür, daß sie in einer der Gr. Ethik zeitlich vorausliegenden Lehrform der aristotelischen Ethik als vollwertige Tugenden anerkannt waren. Aber dagegen scheint zu sprechen das wichtige Zitat ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαρρέουσιν Eud. 1234 a 26. Gerade die Erklärung, daß jene sechs μεσότητες zwar löblich, aber keine Tugenden sind, weil sie der προαίρεσις ermangeln, wird durch das Zitat gestützt: ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαρρέουσιν; und man wird annehmen müssen, daß die mit γὰρ angeknüpfte

weitere Erörterung, in der die sechs *μετέργαι* als *προκαί ἀρεταί* und als Vorstufen der echten Tugenden geschildert werden, inhaltlich aus den *διαίσεις τῶν περὶ αὐτῶν* entnommen ist. Diese waren jedenfalls eine Unterabteilung der vom alexandrinischen Schriftenverzeichnis genannten *Διαίσεις* ἤ. Eine andere Abteilung bildete die *Διαίσεις τῶν ἀγαθῶν*, die Alexander von Aphrodisias zur *Topik* p. 274, 42 Br. als echt zitiert. Was er aus ihr zitiert, ist die Einteilung der Güter in *ἐλπίς, ἐκκινερά, θυμικαί, ποικιλικά*, die in der Gr. Ethik 1183 b 20 ff. steht, in der Eudemischen 1219 b 8—16 und in der Nikomachischen 1101 b 10—12 als bekannt vorausgesetzt wird. Da nun in der Gr. Ethik noch eine ganze Reihe weiterer Einteilungen der Güter folgen, so muß man schließen, daß diese alle, wie die von Alexander aus ihr zitierte, aus der *Διαίσεις τῶν ἀγαθῶν* übernommen sind. Diese war also älter als die Gr. Ethik. Daran, daß auch Arius in seinem Abriss der peripatetischen Ethik zahlreiche *διαίσεις τῶν ἀγαθῶν* aufzählt, die aus derselben Quelle stammen dürften (siehe Wiener Sitzungsber. Bd. 204 Abh. 3), sei hier nur beiläufig erinnert. Hieraus ergibt sich nun ein Bedenken gegen meine obige Darlegung, daß Aristoteles zur Zeit der Gr. Ethik noch gezweifelt habe, ob er jene sechs *μετέργαι* zu den Tugenden rechnen solle, und erst in der Eudemischen Ethik sie entschieden aus dem Kreise der Tugenden ausgeschlossen habe. Denn wenn die betreffende Erörterung Eud. 1233 b 24—33 aus den *Διαίσεις* ἤ übernommen ist, dieselben *Διαίσεις* aber auch in der Gr. Ethik schon als Quelle benützt werden, so müßte Aristoteles vor der Gr. Ethik schon die Ansicht gehegt haben, daß die sechs *μετέργαι* keine Tugenden, sondern nur rein gefühlsmäßige Vorstufen von Tugenden sind; was mit unserem oben aus der Interpretation der Gr. Ethik gewonnenen Ergebnis in Widerspruch steht. Man kann diesen Widerspruch, wie mir scheint, nur aufheben durch die Annahme, daß die *διαίσεις* nicht in allen ihren Teilen gleich alt waren. Wenn auch später, wie der alexandrinische Schriftenkatalog beweist, alle aristotelischen *διαίσεις* in 17 Büchern zusammengestellt waren, so kann doch recht gut die *ἀγαθῶν διαίσεις*, die schon von der Gr. Ethik vorausgesetzt und herangezogen wird, früher vorhanden gewesen sein, als die *διαίσεις τῶν περὶ αὐτῶν*, auf die Aristoteles erst in der Eudemischen Ethik sich stützt. Die Äußerung in der Gr.

Ethik 1193 b 36 εἰ μὲν οὖν εἴεν αὗται ἀρεταί ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἶη λόγος· οὗτοί δὲ μεσοτέρες εἰσι τῶν εἰρημίων. ὁ δὲ λαὸν, erklärt sich in ihrem dilatorischen Charakter am leichtesten, wenn Aristoteles, als er diese Worte schrieb, mit den Studien über die παθήματα beschäftigt war, deren abschließendes Ergebnis in den διαίρεσις τῶν παθημάτων niedergelegt wurde. In der Eud. Eth. wird auf diese διαίρεσις auch 1221 a 32 Bezug genommen: ἀνάγκη δὲ παύσαν τὸ ἔθος καὶ προσδοκῆναι εἶναι τῷ βιώσειν καὶ φεύγειν ἡδονὰς τινας καὶ λύπας· ὁ δὲ λαὸς ἐκ τῶν διαίρεσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἑξεις· αἱ μὲν γάρ δυνάμεις καὶ αἱ ἑξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπη καὶ ἡδονὴ διώριται. Aus dieser Stelle geht hervor, daß die διαίρεσις sich nicht nur auf die πάθη selbst, sondern auch auf die entsprechenden δυνάμεις und ἑξεις bezog, und daß die oberste Einteilung der πάθη die in lustvolle und unlustvolle war. Auch schon 1220 b 7 ff. ist die Benützung derselben Quelle (sit venia verbo!) wahrscheinlich: λεπτέον δὲ κατὰ τὴν ψυχῆς ποιότητα τὰ ἔθη· ἐστὶ δὲ κατὰ τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ὅς [ὡς] παθητικοὶ λέγονται καὶ κατὰ τὰς ἑξεις, καθ' ὅς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται τῷ πάσχειν (ἔχειν) πως ἢ ἀπαθεῖν εἶναι· μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλεγμένους* τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἑξέων. Denn wenn auch die richtige Verbesserung des verderbten Wortes ἀπηλεγμένους noch nicht gefunden ist, so scheint mir doch der Gedanke kenntlich, daß die διαίρεσις des Ethos aus der Einteilung der πάθη, δυνάμεις und ἑξεις folgt. Man erwartet καταλεγμένους oder διελεγμένους. Beachtenswert ist auch, daß nach den eben zitierten Worten Aristoteles so fortfährt: λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα· θυμὸν, φέβρον, αἰδῶ, ἐπιθυμίαν, βίαιος οἷς ἔπειτα ὡς ἐπὶ τὸ πολλὸν ἢ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὐτά· καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἐστὶ ποιότητα, ἀλλὰ πάσχει· κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότητα. Unter den Beispielen der πάθη (im Gegensatz zu den δυνάμεις und ἑξέσις) wird weder in der Großen noch in der Nikomachischen, sondern nur hier in der Eudemischen Ethik die αἰδῶς genannt. Das ist sehr begreiflich, weil αἰδῶς an sich zweideutig war und sowohl für das πάθος wie für die ἑξίς gebraucht werden konnte. Es war daher, schon aus diesem Grunde, als Beispiel ungeeignet, wo es galt zu exemplifizieren, was πάθος im Gegensatz zu ἑξίς ist. In der Gr. Ethik kommt die αἰδῶς nur als ἐπαινετὴ ἑξίς vor, ist sogar noch vielleicht eine Tugend; in der Nikomachischen ist sie 1116 a 27 auch noch

eine Tugend: ὁμοιωταὶ δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημῶν (nämlich die πολιτικὴ ἀνδρεία der ethischen), ὅτι δι' ἀρετῆς γίνεται· δι' αἰδῶ γάρ καὶ διὰ καλοῦ ὁρεζίν, 1118 a 31 ist sie zwar keine Tugend, aber doch noch eine ἐκωνετὴ μεσότης, d. h. μέτρη ἔστι, 1128 b 10 ist sie eher πᾶθος als ἔστι und auch nicht mehr löblich; aber die nähere Ausführung zeigt, daß Aristoteles, obgleich er sie πᾶθος nennt, sie doch noch als ἔστι denkt (siehe oben S. 69). Daß nun nur in der Eud. Ethik diese zwischen verschiedenen Bedeutungen schwankende αἰδῶς als Beispiel eines πᾶθος angeführt wird, dürfte kein Zufall sein, sondern sich daraus erklären, daß Aristoteles eben erst die αἰδῶς aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte und dadurch mehr auf ihre Eigenschaft als πᾶθος aufmerksam geworden war.

Auf Grund dieser Untersuchung ist es mir wahrscheinlich, daß in der Frühzeit der aristotelischen Ethik αἰδῶς und νέμεσις wirklich als Tugenden anerkannt gewesen waren; aber welchem Seelenteil sie damals zugeteilt wurden, können wir nicht ermitteln. Es läge sehr nahe, anzunehmen, daß die αἰδῶς als Tugend des θυμοειδὲς eingeführt wurde, weil sie es ja mit der ἀδοξία zu tun hat, die von der τῆψις als ihr Gegenteil nicht zu trennen ist; wenn nicht in den Topika ausdrücklich die αἰσχύνη, die wieder ihrerseits von der αἰδῶς nicht zu trennen ist, dem λογιστικόν zugewiesen würde. Wo aber wurden die vier Gefühle untergebracht, die sich auf Glück und Unglück der Nebenmenschen beziehen: νέμεσις und ἔλεος, φθόνος und ἐπιχαριχαλία. Daß νέμεσις und φθόνος in der Stelle der Topika, an der sie erwähnt werden, als λύπη aufgefaßt sind, ist nicht zu bezweifeln: Top. β 109 b 36 εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένη εὐπραγίᾳ τῶν ἐπισκευῶν τινος. Ist der φθόνος eine λύπη, so ist es auch die νέμεσις, und da Top. β 126 a 6 bewiesen wird, daß der Zorn keine λύπη sein kann, weil er im θυμοειδὲς stattfindet, die λύπη dagegen im ἐπιθυμητικόν (καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργή ἐν τῷ θυμοειδῇ), so ergibt sich, daß φθόνος und νέμεσις (als πᾶθος) Regungen des ἐπιθυμητικόν sind und, wenn diese, auch die beiden andern schon in der Rhetorik mit ihnen in so enge Beziehung gesetzten Gefühle: ἔλεος und ἐπιχαριχαλία. Wenn aber dies feststeht, so muß auch weiter geschlossen werden, daß die νέμεσις (als Tugend) eine Tugend des ἐπιθυμητικόν war. Verlassen kann man sich aber auf diese Schlüsse nicht.

Anhangsweise bemerke ich noch zur Lehre von den Affekten, daß Top. 3 126 b 13 die ἐπιλήξις nicht, wie man erwarten sollte, als eine Art des φόβος, sondern als θαυμασιότης ἐπερβάλλουσα definiert wird und Top. 3 146 a 7 die Definition des ἔρωος als ἐπιθυμία συνουσίας verworfen wird, ὃ γὰρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας; zur Tugendlehre, daß Top. 3 141 a 15 die ἐπιείκεια schon, wie in den Ethiken, als eine ἐλάττωσις τῶν συμφερόντων (unter Ablehnung des Zusatzes καὶ δικαίων) aufgefaßt wird.

Ob die ἐγκράτεια noch zu den Tugenden gerechnet wurde oder schon dieselbe Sonderstellung ihnen gegenüber einnahm wie in den Ethiken, scheint mir zweifelhaft. Top. 3 128 a 7 lesen wir: εἴη εἰ τῆς ἐγκρατείας μᾶλλον ἢ δύναμις ἢ ἡ ἀρετὴ γένος, ἢ δ' ἀρετὴ γένος, καὶ ἡ δύναμις. Das deutet doch mindestens auf Erörterungen in der aristotelischen Schule über die Frage, ob die ἐγκράτεια eine ἀρετὴ oder eine δύναμις ist. Als Gattungsbegriff für die Tugend wird auch in den Topika, wie wir oben bereits festgestellt haben, die ἔξι angesehen, die aber damals noch nicht μεσότης = μέση ἔξι war. Daß es dem Philosophen durchaus nicht als unmöglich gilt, daß die ἐγκράτεια sowohl ἀρετὴ als δύναμις sein könnte, scheint mir auch aus Top. 3 125 b 20 hervorzugehen. Es wird hier als Fehler bezeichnet, die πραΰτης als ἐγκράτεια ὀργῆς, die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβου, die δικαιοσύνη als ἐγκράτεια κερδῶν zu definieren. Das heiße τὴν ἔξιν εἰς τὴν ἀκολουθεῖσαν δύναμιν τάττειν. Ἰσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ δύναμις ἐκτελέσει τοιαύτη, ὥστ' εἰ πάθος, μὴ ἀγεσθαι ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοῦτόν' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρεῖον τὸ εἰ πράος εἶναι, ἀλλὰ τὸ ὅπως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδὲν. Der ἀνδρείος und der πράος ist ἀπαθής, der ἐγκρατής dagegen ist der πάσχειν καὶ μὴ ἀγόμενος. Hier wird also die ἐγκράτεια mehrerer einzelner Gefühlsgebiete als in der betreffenden ἔξι notwendig mitenthaltene δύναμις aufgefaßt. Daraus folgt, daß auch die allgemeine, alle Gefühlsgebiete umspannende ἐγκράτεια als eine von der ethischen Gesamttugend untrennbare δύναμις gelten muß, die in der ἔξι des ἔλεγχον παθητικόν verwurzelt ist. Sie kann also ἀρετὴ und δύναμις zugleich sein. Sie ist freilich μᾶλλον δύναμις, weil sie ihrem Begriff nach die Eigenschaft des πάσχειν καὶ μὴ ἀγόμενος ist, aber sie kann doch auch Tugend genannt werden, weil sie in der ethischen Gesamttugend als Bestandteil enthalten ist. Gr. Ethik 1203 b 13 ἔστιν γὰρ ἡ εὐσέβεια καὶ ἐγκρατής· ἡ γὰρ

ἐγκρατής ἔστιν οὐ μόνον ὁ ἐπιθυμιῶν ἐννοσῶν ταύτας κατέχων διὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ὁ ποιῶντες ὅν οἷος καὶ μὴ ἐννοσῶν ἐπιθυμιῶν τοιούτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγένοντο κατέχων. Es ist keine bloße Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn Gr. Ethik 1200 a 37 ἐγκράτεια und ἀκρασία zunächst als ἀρετὴ und κακία eingeführt werden, wenn auch als solche, die von allen übrigen verschieden sind: οὐ γὰρ ὅμοια ἡ ἀρετὴ αὕτη ἐστὶν ταῖς ἄλλαις. In der Nikom. Ethik ist die ἐγκράτεια schärfer von der ἀρετὴ gesondert und wird nie mehr ἀρετὴ genannt. Damit hängt es zusammen, daß auch dem σώφρων nicht mehr die ἐγκράτεια im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Nur auf Grund einer gewissen zwischen ihnen bestehenden Ähnlichkeit nennt man den σώφρων, in uneigentlichem Sinne, ἐγκρατής. Wegen dieser Entwicklung von der Großen zur Nikomachischen Ethik ist es mir wahrscheinlich, daß Aristoteles die ἐγκράτεια ursprünglich noch als Tugend hatte gelten lassen. Auch in der Eud. Ethik 1223 b 10 ἐτι δ' ὁ ἐγκρατής δικαιοπραγῆσι, καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας· ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρεος ποιεῖ wird die ἐγκράτεια noch als Tugend bezeichnet und sogar auf ihre Eigenschaft als Tugend ein Beweis gebaut. An den übrigen Stellen der Eud. Ethik, wo die ἐγκράτεια vorkommt, ist keine Spur mehr von der ἐγκράτεια als Tugend erkennbar.

Wir haben uns bisher nur mit der früharistotelischen Tugend- und Affektenlehre, soweit sie sich aus den Topika erkennen läßt, beschäftigt. Diese liefern uns aber wertvollen Stoff zur Kenntnis noch eines andern Teiles der früharistotelischen Ethik, nämlich der Güterlehre. Namentlich die in den ersten Kapiteln des dritten Buches p. 116—118 enthaltenen, auf die Frage πότερον κρείττωτερον ἢ βέλτιον δοῦν ἢ λαμβάνειν bezüglichen λόγοι sind für diesen Zweck brauchbar. Sie beweisen, daß die διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν als bekannt vorausgesetzt wird, also den Topika noch vorausliegt, und daß die in ihr, in der knappen Form von Einteilungen und Definitionen, niedergelegte Güterlehre, die in den Ethiken überall vorausgesetzt wird, zu den untersten Fundamentalschichten derselben gehört. Zu diesem Abschnitt der Topika besitzen wir eine Paralleldarstellung im ersten Buch der Rhetorik ep. 6 und (hauptsächlich) 7. Wir dürfen sie als eine spätere Umarbeitung des in jenem enthaltenen Gedankenstoffes für einen veränderten Zweck bezeichnen. Denn daß die Rhetorik später ist als die Topika, davon haben

wir uns schon durch unsere Untersuchung über die Affektenlehre überzeugt. Der Zweck aber der späteren Darstellung unterscheidet sich entsprechend von der früheren, wie sich überhaupt der der Rhetorik von dem der Topika unterscheidet. Jene will dem Redner Gemeinplätze zur Verfügung stellen (hier für die symbolentische Rede), diese wollen dasselbe tun für die philosophische Disputation und wollen sogar dem philosophischen Forscher Nutzen bringen. Dieser Verschiedenheit der Zwecke entspricht die verschiedene Behandlungsweise der *τόποι*: für die *συναγωγὴ* zweier Güter in Top. γ einerseits und in Rhet. A ep. 7 andererseits. In Top. γ handelt es sich größtenteils um ethische Fragen, in Rhet. A um solche, die für den symbolentischen Redner in beratenden Versammlungen von Bedeutung sind. Darum ist in der Überarbeitung des Abschnittes in der Rhetorik manches fortgelassen und manches hinzugefügt, aus Beweggründen, die sich aus der eben angedeuteten Verschiedenheit der Zwecke leicht ableiten lassen; eine sehr große Anzahl von *τόποι* aber ist beiden Darstellungen gemeinsam. Für uns, die wir den Spuren der früharistotelischen Ethik nachgehen, ist natürlich die in Top. γ von viel größerer Bedeutung, vor allem, weil wir berechtigt sind, ihren Lehrgehalt mit dem, was wir bisher aus andern Topikstellen für diese noch stark platonisierende Stufe der Ethik des Aristoteles erschlossen haben, in systematischen Zusammenhang zu bringen. In Top. γ handelt es sich, wenn für die Frage *πότῃρον αἰσθητότερον ἢ βέλτιον εἶναι ἢ πλεονέχον* die Loci zusammengestellt werden, um die für die Ethik als Güterlehre wichtige Frage der *αἰσθησι*. Die *αἰσθησι* soll von der vernünftigen Erkenntnis, was *αἰσθητόν* ist, geleitet werden, und wenn es sich um die Wahl zwischen zweien oder mehreren Gütern handelt, von der Erkenntnis: *πότῃρον αἰσθητότερον ἢ βέλτιον εἶναι ἢ πλεονέχον*. Nicht die Stoa hat zuerst in dem Auswählen der Güter statt der Übel und der größeren Güter statt der kleineren den Hauptteil der sittlichen Aufgabe des Menschen erkannt, sondern schon lange vor ihnen der junge Aristoteles. Die durch Arius Didymos uns erhaltene Darstellung der peripatetischen Lehre, die, wie ich in meiner Abhandlung über sie (Wiener Sitzungsberichte Bd. 204, 3) bewiesen habe, auf ein peripatetisches Schulkompendium theophrastischer Zeit zurückgeht, hat recht, auch bezüglich des Aristoteles selbst, wenn

sie den Peripatetikern die Lehre zuschreibt, daß die Tugenden die Aufgabe haben, die αἰρέσεις τῶν ἀγαθῶν und die φυγαὶ τῶν κακῶν zu regeln und vor Fehlgriffen zu bewahren, desgleichen auch die κτήσεις und die χρεῖς τῶν ἀγαθῶν (Stob. ed. II 127, 9—10). In den Ethiken ist dieser Gesichtspunkt in den Hintergrund gedrängt durch die Lehre von der μεσότης. Oberflächlich betrachtet ist diese jetzt die allein herrschende. In keiner der drei Ethiken tritt die Lehre von der αἰρέσις, dem αἰρετόν und αἰρετώτερον so eindrucksvoll in die Erscheinung, daß man sie als Hauptpunkt und unentbehrliches Glied der Lehre erkennen kann. Aber man muß sich klar machen, daß sie in der Lehre von der προαίρεσις, vom καλόν als dem gemeinsamen τέλος aller Tugenden, von der ἐρὼνσις als ἕως προαιρετικῆς καὶ πρακτικῆς τῶν ἐκ' ἑμὶν ὄντων καὶ πράττει καὶ μὴ πράττει, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον συντείνει und von der εὐδαιμονία vorausgesetzt wird, um sie auch in den Ethiken wiederzufinden. Die προαίρεσις hat ja darin ihr Wesen, daß wir ἀντικατάλλατταίμεθα τὸ βέλτιον ἀντὶ τοῦ χειρότερου ἐν αἰρέσει ὄντος (Gr. Eth. 1189 a 14). Sie bezieht sich auf τὰ ἀντιλογίων παραδιδόντα, πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἰρετώτερον (das. a 27). Auf diese Frage bezieht sich die βούλευσις, durch die eine προαίρεσις zustande kommt. Daß diese βούλευσις richtig sich vollzieht, dafür sorgt in dem tugendhaften Menschen die ἐρὼνσις, die spezifische Tugend des βουλευτικῶν μέρος. Sie ist eine ἕως des praktischen Teiles der menschlichen Vernunft, vermöge deren er die immer wiederkehrende Frage: πότερον αἰρετώτερον διὰ τὴν πλείωνον jedesmal richtig zu entscheiden weiß. Richtig aber ist diejenige Entscheidung, die die Erreichung des τέλους, d. h. der Eudämonie, fördert. Die ethischen Tugenden, die ein μέρος πρὸς ἡμᾶς, jede auf einem besonderen Gebiet des Gefühlslebens und für eine besondere Art von ἡδοναὶ und λύπαι, begründen, sind alle der ἐρὼνσις unterworfen. Denn der maßgebende Gesichtspunkt für die Bestimmung der richtigen Mitte ist ja: ὡς ἂν ὁ ἐρὼνσις ἐρίσσει. Es ist die Aufgabe der ἐρὼνσις, das ἔλεγον μέρος der Seele, d. h. die πάθη, durch Gewöhnung so zu erziehen, daß sie Lust bei Erlebnissen und Handlungen fühlen, die der Erreichung der Eudämonie zuträglich, Unlust bei solchen, die ihr abträglich sind. Wenn dies erreicht ist, dann ist das Ethos des Menschen wohlbefchaffen, dann besitzt er alle ethischen Tugenden. Aber wie die ethischen Tugenden nur durch die ἐρὼνσις zustande

kommen können, so kann sich auch umgekehrt die *φρόνησις* nur durch die ethischen Tugenden vollenden. Sie und die ethischen Tugenden stehen also miteinander in Wechselwirkung. Dem *ἄλογον* ist nicht nur die passive Rolle des Gehorsams gegenüber dem *λόγος* auferlegt, sondern dieser gibt seine Zustimmung (*σύμφηρος ἐστι*) zu denjenigen *ἄλογα ἐργαῖα*, die das Gesamtleben des Menschen und die Verwirklichung der Eudämonie nicht gefährden. Insofern ist also die *φρόνησις* in ihrer ganzen Betätigung und in allen ihren Entscheidungen durch die natürliche Beschaffenheit des *ἄλογον* bedingt und abhängig von ihr. Der *ὁρθὸς λόγος*, nach dem die *φρόνησις* das *μέτρον πρὸς ἡμᾶς* für jede einzelne Art von *εἶδοναι* und *λόπει* festsetzt, ist nach einigen Stellen von dem obersten Gesichtspunkt geleitet, die theoretische Vernunft, den göttlichen Teil der menschlichen Seele, in seiner Tätigkeit des reinen Denkens nicht zu stören (Gr. Eth. 1198 b 9—20, 1208 a 5—30, Eud. 1249 a 21—b 23). Aber wenn es auch nach diesen Stellen scheinen könnte, als ob Aristoteles der praktischen Vernunft nur die Aufgabe gestellt hätte, die Seligkeit des reinen Denkens als den höchsten und reinsten Bestandteil der menschlichen Glückseligkeit zu ermöglichen, so zeigen uns wieder andere Stellen und vor allem seine Definition der Eudämonie, daß er auch die Betätigung der ethischen Tugend im praktischen Leben für einen unentbehrlichen Bestandteil der Glückseligkeit und diese ihrerseits ohne eine angemessene Ausstattung mit natürlichen (leiblichen und äußeren) Gütern nicht für möglich gehalten hat. Wenn aber diese zur Glückseligkeit unentbehrlich sind, dann erwächst natürlich der *φρόνησις* die Aufgabe, auch diese in der richtigen Weise auszuwählen (*αἵρεσις* und *προήγησις*), anzueignen (*κτησις*) und zu gebrauchen (*χρησις*). Diese Aufgabe kann sie nicht erfüllen, ohne eine systematische Güterlehre, d. h. ohne die Übersicht über die Wertabstufung der Güterklassen und der einzelnen Güter, die sie befähigt, aus ihnen die Glückseligkeit systematisch aufzubauen. Diese Betrachtung lehrt, daß auch für das ethische System der drei Ethiken die Güterlehre nicht entbehrt werden kann. Sie ist in diesen m. E. nur deswegen nirgends ausführlich und zusammenhängend dargestellt, weil sie der Philosoph in früheren Schriften, die jedem seiner Schüler bekannt waren, vor allem in der *διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν*, bereits ausreichend klargestellt zu haben

glaubte. Diese Güterlehre muß sich vor allem über die drei Strebensziele καλόν, ἀγαθόν und ἡδὺ ausgesprochen haben, die Nik. 1104 b 30 als etwas längst Bekanntes so eingeführt werden: τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φύας, καλοῦ συμμέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, πόνου βλάβερου λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς καταρθιωτικὸς ἐστίν, ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴσις καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακλινουσί· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμμέρον ἡδὺ φαίνεται. Ferner spielt in allen drei Freundschaftsabhandlungen diese Begriffstriade eine Hauptrolle, nur mit dem Unterschied, daß statt des καλόν hier das ἀγαθόν genannt wird. Dieses ἀγαθόν ist aber die Vereinigung des καλόν mit dem συμμέρον und dem ἡδὺ. Der Anfang der Eud. Ethik tadelt das Epigramm, das am Propylaion des Letoon auf Delos geschrieben stand, weil der Verfasser συνέγραψεν διελθὼν (ὡς) οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ τὰ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἡδὺ — ἡμεῖς δ' αὐτῷ μὴ συγχωρήμεν· ἢ γὰρ εὐδαιμονία καλλίστην καὶ ἀριστὸν ἀπάντων οὕσα ἡριστον ἐστίν. Es war also jedenfalls ein Leitgedanke dieser Vorlesung, das Zusammenfallen der drei natürlichen Strebensziele in der Eudämonie nachzuweisen. Wie am Anfang, so tritt auch gegen Ende der Eud. Ethik, in dem Abschnitt über die καλοκἀγαθία 1248 b 8—1249 a 20, das Bestreben hervor, das Ideal des vollkommensten Menschenlebens als eine Vereinigung der drei Strebensziele ἀγαθόν, καλόν, ἡδὺ zu schildern, ganz entsprechend wie in der Freundschaftsabhandlung in der vollkommenen Freundschaft das ἡδὺ und das συμμέρον, die in je einer der beiden unvollkommenen Arten abgesondert herrschen, als mit dem ἀγαθόν, das hier im sittlichen Sinne verstanden wird (also das καλόν in sich enthält), zur Einheit verbunden erwiesen wird. Die Eudämonie war 1219 a 38 definiert worden als ζωῆς τελεία· ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν und von dieser ἀρετὴ τελεία war 1220 a 2 gesagt worden, daß sie aus allen Tugenden, d. h. den ethischen sowohl wie den dianoëtischen, zusammengesetzt ist: ὥστερ' ἡ τελεία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἢ τέλος. Nachdem nun im Laufe der vorangehenden Bücher alle diese Partialtugenden uns vorgeführt worden sind, wird uns im Θ jene τελεία ἀρετὴ, deren Betätigung Glückseligkeit ist, unter dem Namen καλοκἀγαθία geschildert, der schon als Name die Verschmelzung des καλόν mit dem ἀγαθόν ausdrückt, zu der

auch das 32 als notwendige Folgeerscheinung sich gesellt. So greift der Schluß der Eud. Ethik auf den Anfang zurück; der Beweis für die Anfangsbehauptung vollendet sich hier. Außer der seelischen *ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελεῖν* sind aber in diesem Abschnitt auch die leiblichen und äußeren Güter als Bestandteile der Glückseligkeit mitberücksichtigt. Diese sind ἀπλῶς ἀγαθὰ, weil sie für den ἀγαθός Güter sind, d. h. für den Tugendhaften; und umgekehrt: ἀγαθός ist derjenige Mensch, für den diese Dinge ἀγαθὰ sind, d. h. brauchbare Bausteine zum Aufbau seiner Glückseligkeit. Von diesen natürlichen Gütern, die in der später zu besprechenden Einteilung *δυνάμεις* genannt werden, weil man von ihnen nicht nur einen guten, sondern auch einen schlechten Gebrauch machen kann, durch den sie schädlich werden, wird nun als zweite Güterart die der καλὰ unterschieden (cf. 1318 b 4 πολλὰ γὰρ τὰ ἀγαθὰ καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν). Sie sind Güter, die nicht nur δι' αὐτὰ αἰρετὰ, sondern auch zugleich ἐπαινετὰ sind. Aristoteles versteht darunter die Tugenden und die tugendgemäßen Handlungen: ταῦτα γάρ ἐστιν, ἀρ' ὅν αἵτε πράξεις εἰσὶν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ ἐπαινετὰ, δικαιοσύνη καὶ αὐτὴ καὶ αἱ πράξεις καὶ σωφροσύνη καὶ αἱ σώφρονες· ἐπαινετὴ γάρ καὶ ἡ σωφροσύνη. Aus dieser Unterscheidung leitet nun Aristoteles den des καλοκαγαθός vom bloßen ἀγαθός her. Ἀγαθός ist jeder, der Ehre, Reichtum, körperliche Vorzüge, Glücksfälle, kurz alle δυνάμεις so zu gebrauchen weiß, daß sie ihm nicht zum Schaden gereichen. Ohne Tugend ist das nicht möglich, aber möglich ist es, daß man die Tugenden nicht um ihrer selbst, nicht um des Schönen willen erwirbt und betätigt, sondern weil man durch sie aus den äußeren Gütern den größten Nutzen zu ziehen hofft. Diese Art der Tugendübung, die Aristoteles den Lakonen zuschreibt, ist nicht καλοκαγαθία, sondern nur diejenige, die das Schöne, d. h. die Tugenden um ihrer selbst willen sich anzueignen und zu betätigen sucht: α 34 καλὸς δὲ κάγαθος τῶ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχοντι αὐτῷ δι' αὐτὰ (αἰρεῖσθαι) καὶ τῷ πρακτικῷ εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα. Für den καλοκαγαθός werden auch die natürlichen Güter, die als solche keine καλὰ sind, in καλὰ verwandelt: καλὸν γάρ τὸ δίκαιον· τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἤξιον· εἴητος δ' οὗτος τούτων· καὶ τὸ πρέπον καλόν· πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλεοντος εὐγένειας δυνάμει· ὥστε τῷ καλῷ κάγαθόν· καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα [καί] καλὰ ἐστὶ, τοῖς δὲ πολλοῖς διαγινώσκει τοῦτο· οὐ γὰρ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καλαινούς ἀγαθὰ ἐστὶ,

τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθόν, τῷ δὲ (καλῶ) καγαθῷ καὶ καλῷ· πολλάς γάρ καὶ καλὰς πράξεις δ' αὐτὰ ἐπραξεν. Zum Abschluß dieser Betrachtung wird a 17 auch noch das ἡδὺ als drittes Glied dem Dreiverbände eingefügt: καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἰρηται ποῖόν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὰ τι ἀπλῶς ἡδέα, καὶ καλὰ, καὶ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. Dieses Zitat geht offenbar auf eine besondere Abhandlung περὶ ἡδονῆς, wie sie in der Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 35, in der Nikomachischen am Schluß des H 1152 a 34 ff. und im K cp. 1—5 erhalten ist, in der Eudemischen dagegen verlorengegangen ist, samt der Abhandlung über ἐγκράτεια und ἀσραστία, auf die sie folgte. Aber 1228 b 19 ff. heißt es gelegentlich, bei Besprechung der Tapferkeit: ἀλλ' ἴσως τὸ φοβερόν λήγεται, ὥστερ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν, διγῶς· τὰ μὲν γὰρ ἀπλῶς, τὰ δὲ τινὶ μὲν καὶ ἡδέα καὶ ἀγαθὰ εἶναι, ἀπλῶς δ' οὐ, ἀλλὰ τοῦναντίον φαῦλα καὶ οὐχ ἡδέα, ὅσα τοῖς πονηροῖς ἡδέα (ὡφέλημα libri) καὶ ὅσα τοῖς παισίους ἢ παιδία. Auf diese Stelle kann sich das περὶ δ' ἡδονῆς εἰρηται 1240 a 17 nicht beziehen, eher auf die ausführliche Erörterung in der Freundschaftsabhandlung über ἀγαθόν und ἡδὺ 1235 b 25—1236 a 10, in der aber die Frage ἡ ἡδονὴ πῶς ἀγαθόν; auch nicht beantwortet wird. Immerhin erfahren wir hier am meisten über das Verhältnis von ἀγαθόν und ἡδὺ. Es ist aber dem Philosophen hier nicht Selbstzweck, sondern wird nur benutzt, um die drei Freundschaftsarten abzuleiten. Das ἡδὺ, so wird hier gelehrt, ist Gegenstand der ὁρεξίς und βούλησις; weil es ein φαινόμενον ἀγαθόν ist. Die Güter sind teils ἀπλῶς ἀγαθὰ, teils τινὶ ἀγαθὰ, ἀπλῶς δ' οὐ, und dieselben Dinge sind ἀπλῶς ἀγαθὰ und ἀπλῶς ἡδέα. Was dem gesunden Körper zuträglich ist, das nennen wir ἀπλῶς σώματι ἀγαθόν, nicht was dem kranken Körper zuträglich ist, wie Arznei und Schnoiden. Ebenso nennen wir, was dem gesunden und unverstümmelten Körper angenehm ist, ἀπλῶς ἡδόν. Derjenige Wein ist ἀπλῶς ἡδίον, der einem unverdorbenen Geschmackorgan mundet, nicht der, welcher einem Menschen, der durch unmäßigen Weingenuß seine Zunge abgestumpft hat, angenehm schmeckt. Dasselbe gilt auf seelischem Gebiet. Nicht was einem Tier, einem Kinde, einem schlechten und unverständigen Menschen Genuß bereitet, ist ἀπλῶς ἡδόν, sondern was ein reifer, ethisch und intellektuell wohlbeschaffener Mensch (ἠτιοῦν καὶ φρόνιμος) für angenehm hält: τοῦτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' εἶσι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ. Dieser letzte Satz

enthält den Beweis für die These, daß dieselben Dinge ἀπλῶς ἀγαθὰ und ἀπλῶς ἡδέια sind. Die Dinge, die der allein maßgebliche Beurteiler, der gute und einsichtige Mensch, angenehm findet, die sind es ἀπλῶς. Er aber findet angenehm die guten und schönen Dinge. Wir erinnern uns, daß die καλὰ eine Unterart der ἀγαθὰ sind, nämlich diejenigen, die nicht nur δι' αὐτὰ αἰρετά, sondern außerdem auch noch ἐκτινέτα sind, die Tugenden und ihre Betätigungen. Also sowohl die natürlichen wie die sittlichen Güter sind hier als ἀπλῶς ἡδέια erwiesen. Die nun, 1236 a 7, folgende Unterscheidung zweier verschiedener Bedeutungen von ἀγαθόν (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιούτῳ εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλειμον καὶ χρήσιμον) scheint mir mit der in das löbliche (καλόν) und das nicht löbliche ἀγαθόν identisch. Der tugendhafte Mensch, die Tugenden und die Tugendbetätigungen sind alle ἀγαθὰ τῷ τοιούτῳ εἶναι und gleich im folgenden wird der Begriff auf den tugendhaften Freund angewendet, den man wählt und liebt (ὥς) τοιούτῳ καὶ δι' ἀρετήν, im Gegensatz zu dem, den man ἐτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος oder ἐτι ἡδύς καὶ δι' ἡδονήν wählt und liebt. Mit dem letzten Satz, der zwei Arten des ἀγαθόν, das durch seine eigene Beschaffenheit Gute und das χρήσιμον unterscheidet und dann über das ἡδύ wiederholt, was schon oben gesagt war, ἐτι δὲ τὸ ἡδύ α) τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθόν ἀπλῶς (cf. 1235 b 32), b) τὸ δὲ τινὶ ᾧ (libri ῥ) φανέμενον ἀγαθόν (1235 b 26), erreicht Aristoteles sein Ziel, die drei möglichen Freundschaftsziele nachzuweisen. Das ἀγαθόν ergibt deren zwei, das ἡδύ nur eines, weil von seinen beiden Arten die eine mit dem ἀγαθόν zusammenfällt. Dieselbe Lehre über das Verhältnis des ἡδύ zum καλόν und ἀγαθόν, die hier benützt wird, um die drei möglichen Freundschaftsarten abzuleiten, wird dann auch im folgenden, von 1236 b 27 an, zu dem Nachweis benützt, daß in der wahren Freundschaft, die nur zwischen Tugendhaften möglich ist, jeder von beiden dem andern nicht nur nützlich, sondern auch angenehm und in ihr das καὶ ἐνέργειαν φιλεῖν immer mit ἡδονή verbunden ist. Leider ist dieser wichtige Abschnitt durch Lücken und Textverderbnisse schwer entstellt. Ich muß ihn daher ganz im griechischen Text hersetzen, wie ich ihn lesen zu müssen glaube: ἐπεὶ δ' ἀπλῶς ἀγαθόν καὶ ἀπλῶς ἡδύ τὸ αὐτὸ καὶ ἕμα, ἀν μὴ τι ἔμποδίζῃ, ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς (scil. φίλος) ὁ πρῶτος ἐστίν, ἐστὶ δὲ τοιοῦτος ὁ δι' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός (ἀνάγκη δ' εἶναι τοιοῦτον

ᾧ¹ γὰρ βούλεται τις εἶναι αὐτὸν εἶναι τὰγαθὰ, ἀνάγκη καὶ αὐτὸν αἰρεῖσθαι εἶναι), εἰ² ἀληθινὸς φίλος καὶ ἡδὺς ἐστὶν ἀπλῶς· διὸ δοκεῖ καὶ ὁ ἐπωσένων φίλος ἡδὺς.

Der Schluß, der hier gezogen wird, ist nur bündig, wenn der ἀληθινὸς φίλος als ἀπλῶς ἀγαθὸς erwiesen wird. Denn als solcher muß er, nach der uns schon bekannten Voraussetzung, auch ἀπλῶς ἡδὺς sein. Er wird aber als εἰ' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός erwiesen. Damit muß also für Aristoteles eo ipso gegeben sein, daß er ἀπλῶς ἀγαθός ist. Er ist nach der Voraussetzung tugendhaft, also ἀγαθὸς τῷ τοιούτῳ εἶναι. So ist das Demonstrandum bewiesen. Aber Aristoteles begnügt sich nicht mit diesem Beweis, sondern läßt einen zweiten, ausführlicheren, folgen:

ἐν δὲ διαριστέον περὶ τοῦτου μᾶλλον· ἔχει γὰρ ἐπίστασιν, πότερον³ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν φίλον καὶ πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φίλον μεθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φίλητόν ἡδὺ ἢ οὐ· ἄμφω γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ συνακτέον· τὰ τε γὰρ μὴ ἀπλῶς ἀγαθὰ, ἀλλὰ κατὰ ἀπλῶς, (ἐν οὕτως)⁴ τύχη, φευκτά· καὶ τὸ μὴ αὐτῷ⁵ ἀγαθὸν εὐθεὲν πρὸς αὐτόν· ἀλλὰ τοῦτο⁶ ἐστὶν ὃ ζητεῖται, τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ αὐτῷ εἶναι ἀγαθὰ· ὥστε γὰρ αἰρετόν μιν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἢ διὰ συμφωνήσαι· καὶ τοῦτο ἢ⁷ ἀρετὴ ποιεῖ· καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπὶ τοῦτοι, ὅπως εἰς μέγαν ἐστὶ γέννηται.

Der Einwand, das φίλητόν sei nicht das ἀπλῶς ἀγαθόν, sondern das αὐτῷ ἀγαθόν, würde den ersten Beweis ungültig machen, weil der Freund, der nur αὐτῷ ἀγαθός wäre, nicht notwendig auch für ihn ἡδὺς sein müßte. Darum wird gezeigt, daß für den Tugendhaften beides zusammenfällt. Tugendhaft sind aber laut Definition in dieser Freundschaftsart beide Teile. Also ist für jeden von beiden der andere, weil ἀπλῶς ἀγαθός und somit ἀπλῶς ἡδὺς, auch αὐτῷ ἡδὺς.

Es folgt nun eine Periode, deren Anfang durch eine Text-lücke verschlungen ist und nur vermutungsweise, dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach, ergänzt werden kann. Die Periode muß mit einem kausalen Nebensatze, wie schon Spengel sah, begonnen haben, dessen Apodosis die Worte 1237 a 6 ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέια bildeten. Da keinesfalls die καλὰ als solche schlechtthin, sondern nur für den tugendhaften Freund als ἡδέια erwiesen wurden (vgl. 1236 a 5 f.), so muß in der zu ergänzenden

¹ ᾧ Spengel, ὡς libri.

² εἰ Spengel, εἰ δ' libri.

³ ἐπίστασιν πότερον γὰρ libri.

⁴ ἐν οὕτως supplert.

⁵ αὐτῷ Bekker, οὗτος libri.

⁶ τοῦτο ἢ Bekker, τοῦτον libri.

* kausalen Protasis unbedingt der Dativ τῷ σπουδαίῳ oder einer gleichen Sinnes vorgekommen sein. Ferner zeigen die Worte: ἐμοίως δὲ καὶ ἄνθρωποι ἀντὶ γυναικὸς καὶ εἰρωτῆς ἀρετῆς, daß schon vorher, in dem verlorenen Anfang der Periode, eine Vergleichung zweier Personalbegriffe muß vorgekommen sein, die sich entsprechend zueinander verhielten, wie der ἄνθρωπος zur γυνή und der εἰρωτής zum ἀρετῆς. Diesen Anforderungen aucht meine Ergänzung gerecht zu werden:

(τῷ δὲ τελείῳ σπουδαίῳ, εἰ καὶ ὁ πολλὸν θηρίου μᾶλλον πρὸς τοῦτ') εὐθέως¹ [δὲ] καὶ πρὸ οὗτο ἄνθρωπος ὢν (ἐφασκε γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ), ἐμοίως δὲ καὶ ἄνθρωποι ἀντὶ γυναικὸς καὶ εἰρωτῆς ἀρετῆς, διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἢ ἡδύος, ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα· ὅταν δὲ ταῦτα² διακρινῇ, αὐτῷ σπουδαίως τελείως³ ἐνδέχεται γὰρ ἐγγενέσθαι ἀκρασίαν· τοὺς γὰρ διακρινεῖν τὰγαθὸν τῷ ἡδέῳ ἐν τοῖς παθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

Ich vermute also, daß der Satz für den vollkommen Tugendhaften ist das Schöne (d. h. das sittlich Gute, das Lößliche) angenehm⁴ daraus bewiesen wurde, daß der Mensch als Gattung mehr als die Tiere und der höherstehende Mensch mehr als der minderwertige sich diesem Ziel annähere und auf dem Wege zu ihm einen Vorsprung habe, daher angenommen werden müßte, daß der vollkommen Tugendhafte es erreiche. Durch die Erwähnung der καλὰ an dieser Stelle wird bestätigt, daß der ἀληθοῦς φίλος der πρώτη φίλια als ἀγαθός τῷ τοιοῦτῳ εἶναι in dem Sinne gedacht wird, daß seine Eigenschaften und Betätigungen alle schön sind. Ist dies der Fall, dann ist er für seinen ebenfalls tugendhaften Freund ein εὐχρῆτον, das nicht nur ἀγαθόν, sondern auch ἡδύ ist.

Es folgt nun noch ein besonders schwieriger, durch Textverderbnis entstellter Abschnitt, der so lautet:

1237 a 10. ὥστε⁵ ἐπειδὴ ἡ πρώτη φίλια καὶ ἀρετὴν, εἰσὶναι καὶ αὐτοὶ ἀπλῶς ἀγαθοί, τοῦτο δ' οὐχ ὅτι χρήσιμοι, ἀλλ' ἄλλον τρόπον· διότι γὰρ ἔχει τὸ πρὸς ἀγαθόν καὶ (τὸ)⁶ ἀπλῶς ἀγαθόν, [καὶ]⁷ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου, καὶ ἐπὶ τῶν ἡσίων· ἄλλα γὰρ τὸ ἀπλῶς ὠφέλιμον [καὶ τὸ καλόν]⁸ (καὶ πρὸς τὸ πρὸς ὠφέλιμον)⁹ τοιοῦτο (οἶον τὸ)¹⁰ γυμναζεσθαι

¹ εὐθέως, scriptis, εὐθέως δὲ libris.

² ταῦτα Bussemaker, τοῦτο libris.

³ τὸ addidi.

⁴ καὶ delevi.

⁵ καὶ τὸ καλὸν delevi errore huc delatum. Suspicio supra post τῶν ἡσίων falsae: καὶ τοῦ καλοῦ.

⁶ et ⁷ supplavi, quae propter homoioteleuton exciderant.

πρὸς τὸ φαρμακείεσθαι· ὥστε καὶ ἡ ἔξις, ἡ ἀνθρώπου ἀρετή· ἐστὼ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων· ἡ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἀπλῶς ἀγαθόν, ἡ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνου· ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἡδὺ· ἐνταῦθα γὰρ ἐπιστατέον καὶ σκεπτέον, πότερον ἐστὶν ἀνευ ἡδονῆς φίλος καὶ τί διαφέρει καὶ ἐν ποτέρῃ¹ ποτ' ἐστὶ τὸ φιλεῖν· πότερον ἐπὶ ἀγαθῶς, κἂν εἰ μὴ ἡδόν, (φίλος ἦ, κἂν ἢ ἀγαθός, ἐπὶ ἡδόν),² ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο· δοχῶς δὲ λεγόμενου τοῦ φιλεῖν, [πότερον ἐπὶ ἀγαθῶς]³ τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἀνευ ἡδονῆς φαίνεται· ὅθλον δ' ἐπὶ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης αἱ πρόσφατοι θεωρίαι καὶ μαθήσεις αἰσθάνται μαλλίστα τῷ ἡδέϊ, οὕτω καὶ αἱ τῶν συνήθων ἀναγκασίσεις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς ἐπ' ἀμφοῖν· φύσει γοῶν τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἡδὺ ἀπλῶς, καὶ οἷς ἀγαθόν, τοῦτοις ἡδὺ· εἰς εὐθὺς τὰ ὁμοία ἀλλήλῃσι χαίρει καὶ ἄνθρωπον ἡδιστον ἄνθρωπος· ὥστ' ἐπὶ καὶ ἀτελεῖ, ὅθλον δὲ καὶ τελειωθέντι· ὁ δὲ σπουδαῖος τέλειος.

In diesem Abschnitt wird zunächst festgestellt, daß die beiden Freunde in der πρώτῃ φίλοι, weil ja diese auf der Tugend beruht, tugendhaft und daher selbst ἀπλῶς ἀγαθοί sind, aber nicht insofern jeder dem andern nützlich ist, sondern in anderem Sinne. Es wird hier auf die frühere Einteilung der Güter in χρήσιμα und ἀγαθὰ τῷ τοιαύτῳ εἶναι zurückgegriffen, und es bestätigt sich unsere Auffassung, daß letztere mit den κακά, d. h. den Tugenden und ihren Betätigungen identisch sind. Denn hier tritt an ihre Stelle der Ausdruck αἱ ἔξεις. Es wird nun gelehrt, daß die Unterscheidung von ἀπλῶς ἀγαθὰ und τῷ ἀγαθῷ sich nicht auf die χρήσιμα beschränkt, sondern auch die ἔξεις, d. h. die Tugenden mitbetrifft, auf die es dem Verfasser hier allein ankommt. Die entscheidende Stelle a 13—15 glaube ich geordnet zu haben. Sie war entstellt 1. durch Eindringen der wahrscheinlich aus der vorigen Zeile hierher verirrtten Worte καὶ τὸ καλόν, 2. durch den Ausfall der Worte καὶ πρὸς τὸ τῷδ' ὠφέλιμον, der durch die Wiederkehr des Wortes ὠφέλιμον hervorgerufen war; außerdem war nach τοιοῦτο, wieder durch Homoioteleuton, οἷοντο ausgefallen. Für das ἀπλῶς ὠφέλιμον ist das γυμνάζεσθαι Beispiel, weil es dem normalbeschaffenen, für das τῷδ' ὠφέλιμον das φαρμακείεσθαι, weil es nur dem kranken Menschen zuträglich ist.

¹ ποτέρῃ scripta, ποτέρῳ libri.

² φίλος ἦ κἂν ἢ ἀγαθός, ἂν ἡδόν; supplevi, quae propter homoioteleuton ex-ciderant.

³ πότερον ἐπὶ ἀγαθῶς ex antecedentibus huc delatum (propter φιλίαν repetitum) delevi.

Um auf die $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ dieselbe Zweiteilung anwenden und die $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ jener beiden Freunde als $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ (und daher auch $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\eta\delta\acute{\omicron}$) erweisen zu können, nimmt er den Satz zu Hilfe, daß die $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ jedes von Natur wertvollen Wesens (η τοῦ φύσει σπουδαίου $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) ein $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ sei, die eines von Natur nicht wertvollen Wesens dagegen nur ein Gut für dieses Wesen selbst, also ein $\pi\upsilon\lambda\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$. Da nun der Mensch ein $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ $\sigma\pi\upsilon\delta\alpha\iota\acute{\omicron}\nu$ ist, so ergibt sich, daß seine Tugend ein $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ ist; ist sie aber das, so ist sie auch $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\eta\delta\acute{\omicron}$ und auch $\eta\delta\acute{\omicron}$ für den tugendhaften Freund. Diese letzten Schlüsse sind nur durch die Worte: $\acute{\epsilon}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\varsigma$ $\delta\eta$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\omicron}$ $\eta\delta\acute{\omicron}$ abgekürzt wiedergegeben. Hiernach soll nun die Frage beantwortet werden, ob es auch eine $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$ ohne $\eta\delta\omicron\nu\eta$ gibt und, wenn es eine gibt, wodurch sie sich von der mit $\eta\delta\omicron\nu\eta$ unterscheidet und in welcher von beiden Arten das $\phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\nu$ stattfindet, in der mit $\eta\delta\omicron\nu\eta$ oder der ohne $\eta\delta\omicron\nu\eta$. Der folgende Satz, der, wieder durch Ausfall entstellt, der Ergänzung bedurfte, war nur eine Wiederholung derselben Frage in geänderter Form. 'Ist jemand, weil er gut ist, auch wenn er nicht angenehm ist, Gegenstand der Liebe, oder auch wenn er gut ist, nur weil er zugleich auch angenehm und nicht deswegen (weil er gut ist)?' Wenn es eine $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omega$ $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$ gibt, dann müßte in ihr der erste Teil der Alternative gelten; wenn es nur eine $\mu\epsilon\theta'$ $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$ gibt, dann könnte man auf den Gedanken kommen, daß nicht, wie Aristoteles sonst lehrt, das $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, sondern das $\eta\delta\acute{\omicron}$ das eigentliche $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ wäre. So hatte ja Aristoteles schon 1236 b 34 gefragt: $\pi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\tau\acute{\omicron}$ $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\tau\omicron\nu$ $\phi\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\nu$ $\mu\epsilon\theta'$ $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$, $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\omicron}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ $\eta\delta\acute{\omicron}$. Ich glaube nicht, daß Aristoteles das $\eta\delta\acute{\omicron}$ als das eigentliche $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ anerkennen will. Als solches gilt ihm das Gute. Was er 1235 b 25 vom $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ sagt, es sei entweder das $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ oder das $\phi\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, das gilt natürlich auch für das $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$, weil die $\phi\acute{\iota}\lambda\iota\alpha$ eine Art von $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ist. Gr. Ethik 1208 b 36 hatte er kurzweg gesagt: $\acute{\alpha}\iota$ $\delta\eta$ $\pi\epsilon\rho$ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\chi\acute{\epsilon}\phi\alpha\iota\tau\omicron$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\tau\acute{\omicron}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\epsilon}\tau\iota\mu\epsilon$ $\acute{\omicron}\delta\eta$ $\sigma\acute{\alpha}\chi$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ $\tau\iota$ η $\tau\acute{\omicron}$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ und unter diesem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ das $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ verstanden (das $\acute{\epsilon}\chi\acute{\alpha}\sigma\tau\omega$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ sei nur $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$, nicht $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$), und 1209 a 9 hatte er gesagt, daß die $\sigma\pi\upsilon\delta\alpha\iota\acute{\omicron}$ $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\iota$ sind η $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\iota$. Ich glaube, daß Aristoteles auch in der Eudemischen Stelle an dem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ als dem eigentlichen und primären $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ festhält und das $\eta\delta\acute{\omicron}$ nur sekundär als $\phi\acute{\iota}\lambda\eta\tau\acute{\omicron}\nu$

gelten läßt, insofern die ἀπλῶς ἡδέα mit den ἀπλῶς ἀγαθὰ identisch sind. Die Frage πότερον ἐστὶν ἀνευ ἡδονῆς φίλος ist zu bejahen. Mit der κατὰ τὸ συμφέρον φίλος ist keine ἡδονή verbunden; in ihr liebt man den Freund nur, weil er einem nützlich, also αὐτῷ ἀγαθός, nicht weil er ἀπλῶς ἀγαθός ist. In dieser Art von φίλος gibt es kein φιλεῖν. In der κατ' ἡδονὴν φίλος liebt man den Freund, weil er ἡδύς ist, aber nur, weil das ἡδύ (in diesem Falle nur ein αὐτῷ [τινὶ] ἡδύ) ein φαινόμενον ἀγαθόν ist. In der vollkommenen Freundschaft liebt man den Freund, weil er ἀπλῶς ἀγαθός und dadurch zugleich auch ἀπλῶς ἡδύς ist. Das πρὸς ἀγαθόν und das πρὸς ἡδύ können jedes für sich, getrennt vom andern, bestehen; das ἀπλῶς ἡδύ dagegen fällt immer mit dem ἀπλῶς ἀγαθόν und, wenn dieses καλόν ist, auch mit dem καλόν zusammen. Das φιλεῖν ist also, wenigstens κατ' ἐνέργειαν, wenn es zwei Arten von Freundschaft gibt, eine mit und eine ohne ἡδονή, nur in der μὲν ἡδονή vorhanden. Denn das φιλεῖν κατ' ἐνέργειαν ist immer mit ἡδονή verbunden. Dies wird dadurch bestätigt, daß man, gleichwie in der Wissenschaft an den frischen, eben erst gewonnenen Einsichten, so auch an Bekannten, die man eben erst kennengelernt hat, den merkbarsten Genuß hat. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe, daß nämlich die ἐνέργεια Lust hervorruft. So ist es auch in der Tugendfreundschaft, in der der Genuß des κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν noch dadurch gesteigert wird, daß die beiden Freunde als Tugendhafte einander gleichartig sind und sich als gleichartig erkennen. Also nicht nur dadurch ist ihre Freundschaft genußreich, daß jeder in dem andern ein ἀγαθόν ἀπλῶς findet, das von Natur auch ἡδύ ἀπλῶς ist, und von dem, dem es gut ist, auch als angenehm empfunden wird, sondern auch wegen ihrer Gleichartigkeit. Jeder hat Freude an seinem eigenen Dasein und darum auch an einem Wesen gleicher Art. Sich selbst kennenzulernen, heißt es Gr. Ethik 1213 a 13, ist höchst angenehm und zugleich höchst schwierig. Wie man, um sein Angesicht zu beschauen, in einen Spiegel blickt, so, um sein inneres Wesen zu beschauen, auf sein „alter ego“, den Freund. Wenn nun schon überhaupt, fährt unsere Eudemische Stelle fort, der Mensch am Menschen als solchen, auch der unvollkommene am unvollkommenen, Freude hat, so muß dies erst recht bei dem tugendhaften, d. h. vollendeten Menschen gegenüber einem ihm gleichartigen der Fall sein.

Die Fortsetzung der Stelle, welche die mit der wahren Freundschaft verbundene Lust, die mehr im Lieben als im Geliebtwerden bestehe, näher bestimmt, die wahre φιλική ἡδονή, ist für meinen Zweck ohne Bedeutung. Denn ich habe nur deswegen den Text dieser Stelle in Ordnung zu bringen und ihren Gedankengehalt klarzustellen versucht, weil er ein Stück aristotelischer Güterlehre enthält, das hier nicht um seiner selbst willen, sondern nur um das Wesen der idealen Freundschaft daraus abzuleiten, dargestellt wird: das aber wegen der fundamentalen Bedeutung der darin enthaltenen Begriffsbestimmungen für die Ethik überhaupt, besonders für die Lehre von der Eudämonie als dem höchsten praktischen Gut, nicht eigens für die Freundschaftslehre ersonnen sein kann, sondern wenigstens zeitweise zu den Grundlagen des ethischen Systems unseres Philosophen gehört haben muß. Es wird also erforderlich sein, es in die Entwicklung desselben einzuordnen, indem wir es mit dem, was die Topika über die früharistotelische Güterlehre zu erschließen erlauben, also mit dem frühesten uns erreichbaren Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik, in genetischen Zusammenhang bringen. Aber bevor wir dies versuchen, müssen wir darlegen, wie sich die beiden andern Ethiken, die der Eudemischen vorausliegende Große und die ihr nachfolgende Nikomachische, zu diesem Stück Güterlehre verhalten. Denn wenn wir durch diese drei Punkte die Richtung der Entwicklungslinie festgelegt haben, wird es uns vielleicht eher möglich sein, sie nach rückwärts so weit zu verlängern, daß sie mit der Güterlehre der Topika zusammentrifft.

Wenn wir die Darlegung über das φιλικόν Nik. 1155 b 17—1156 a 5 mit dem entsprechenden Abschnitt Eud. 1235 b 18—1236 a 15 vergleichen, so finden wir das Problem in der Nik. Ethik kürzer und anscheinend mit geringerem wissenschaftlichen Interesse behandelt. Aber auch die Bestimmung des φιλικόν stimmt sachlich mit der Eudemischen nicht überein. Die Worte: δοκεῖ γάρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλικόν τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρησιμεῖν führen gleich anfangs die drei τέλη, ohne sie abzuleiten, als etwas Anerkanntes und Feststehendes ein, während die Eud. das φιλούμενον aus dem ἐραστόν καὶ βουλητόν ableitet und als τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαίνόμενον ἀγαθόν bestimmt. Indem das ἡδὺ als φαίνόμενον ἀγαθόν erwiesen wird, tritt es als zweites, aber nicht

gleichwertiges Ziel neben das ἀγαθόν. Das ὠφέλιμον = χρήσιμον wird als drittes τέλος neben ἀγαθόν und ἡδὺ erst später durch Teilung des ἀγαθόν in zwei Arten, das ἀγαθόν τῷ τοιόνδε εἶναι (= καλόν) und das χρήσιμον, gewonnen. Die Unterscheidung der ἀγαθὰ in ἀπλῶς und τῷ ἀγαθῷ und die entsprechende Zweiteilung der ἡδέια wird deswegen der Einführung des χρήσιμον noch vorausgeschickt, weil die an diese Zweiteilung angeknüpfte Identifikation: τὰ κατὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέια schon gebraucht wird, um die drei τέλη herauszubekommen. Denn es ergibt sich aus ihr, daß, wegen der Identität des ἀπλῶς ἡδὺ mit dem ἀπλῶς ἀγαθόν, nur das τῷ ἡδὺ, das ein ἐκινούμενον ἀγαθόν ist, als selbstständiges τέλος neben den beiden Arten des ἀγαθόν gezählt werden kann. In der Nikom. Stelle verliert das χρήσιμον durch die Definition δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή seine selbständige Bedeutung als τέλος, so daß sich ergibt: φιλήτᾳ ἐν εἰς τὰ ἀγαθόν τι καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλος. Das χρήσιμον ist hier nicht, wie in Eud., eine Art des Guten. Die Folge ist, daß man auch unter τὰ ἀγαθόν nicht, wie in Eud., eine bestimmte Art des Guten versteht, welche das Prinzip der Tugendfreundschaft bildet (das καλόν), sondern genötigt ist, den Begriff ganz allgemein zu fassen. Sonderbar ist, daß auch alles, δι' οὗ γίνεται ἡδονή ins χρήσιμον eingeschlossen wird. Denn dadurch wird die im folgenden durchgeführte Unterscheidung der διὰ τὸ χρήσιμον und der δι' ἡδονήν φιλίας als verschiedener Freundschaftsarten im voraus ad absurdum geführt. Aristoteles hatte, als er die ältere Vorlesung überarbeitete, anscheinend vergessen, daß er χρήσιμος ursprünglich in ganz anderem Sinne in die Freundschaftstheorie eingeführt und zum Prinzip eines der drei εἶδη φιλίας gemacht hatte. In der Gr. und in der Eud. Ethik waren die χρήσιμα, bzw. συμφέροντα (so heißen sie in der Gr. Eth.) identisch gewesen mit dem, was Aristoteles sonst ἐκτάματα genannt hatte, d. h. mit jenen natürlichen leiblichen und äußeren Gütern, die, wenn sie von dem Tugendhaften richtig gebraucht werden, zur Glückseligkeit beitragen, den Nichttugendhaften dagegen schädlich werden können. In der Nikom. Stelle sind sie in die Klasse der πενητά hinabgesunken, die gänzlich ungeeignet sind, als τέλος eine Freundschaftsart zu begründen. Ferner führt Aristoteles in der Nikom. Stelle die Unterscheidung der ἀγαθὰ in ἀπλῶς und τῷ ἀγαθῷ und der ἡδέια in ἀπλῶς und τῷ ἡδέει ein, ohne von

ihnen denselben Gebrauch zu machen, wie in den früheren Ethiken. Daß in der πρώτη φιλία nur ἀπλῶς ἀγαθὰ Gegenstand der Liebe sind, und daß die ἀπλῶς ἀγαθὰ immer auch ἀπλῶς ἡδέα sind, davon erfährt man hier kein Wort. Erst später 1156 b 22 wird dieser Satz gelegentlich nachgeholt, in einem Abschnitt, der vielleicht Dublette des vorausgehenden ist. Für die Unterscheidung der drei αἰῶς φιλίας hielt Aristoteles die Sonderung der ἀπλῶς von den πρὶ ἀγαθὰ und ἡδέα jetzt nicht mehr für nötig. Dennoch behielt er sie aus seiner früheren Lehre bei. (Genaueres über die verschiedenen Arten von ἡδοναί Nik. 1152 b 28—33.) Der Satz ἀπλῶς μὲν τὸ (ἀπλῶς) ἀγαθὸν φιλεῖν, ἐκαστῷ δὲ τὸ ἐκαστῷ bringt uns um keinen Schritt weiter. Er hebt den Begriff des φιλεῖν, wie er in den früheren Ethiken aufgefaßt worden war, geradezu auf. Nach dem φιλεῖν zu fragen, hatte ja nur einen Sinn, wenn dieses als Norm aufgefaßt wurde, an der das tatsächliche Lieben der einzelnen Menschen gemessen werden sollte. In den beiden früheren Ethiken war es das ἀγαθόν; das ἡδὺ nur als φαινόμενον ἀγαθόν. Auch die Unterscheidung des ἐν ἀγαθόν vom φαινόμενον ἀγαθόν ist ganz zwecklos für die Freundschaftstheorie der Nik. Ethik: φιλεῖ δὲ ἐκαστος οὐ τὸ ἐν αὐτῷ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον· διότι οὐδέν' ἔστι γὰρ τὸ φιλεῖν φαινόμενον. Wir können diesem διότι οὐδέν nicht bestimmen. Denn wenn in der Tugendfreundschaft nur ein φαινόμενον ἀγαθόν, ein φαινόμενη ἀρετή geliebt wird, so werden alle die schönen Dinge hinfällig, die Aristoteles später an ihr zu rühmen weiß. Es scheint mir, daß die Analyse des Nikom. Abschnittes beweist, daß dem Aristoteles, als er die Freundschaftsabhandlung für die Nikomachische Ethik überarbeitete, deren ursprüngliche Begriffswelt, namentlich die ihr zugrunde liegende Güterlehre, fremd geworden war. Als er die Eudemische Vorlesung hielt, war sie noch frisch und lebendig und von der Lust der Energie erfüllt.

Wir müssen nun weiter untersuchen, wie sich die Gr. Ethik in der Lehre vom ἀγαθόν, καλόν und ἡδὺ zur Eudemischen verhält. In der Gr. Ethik spielt die Güterlehre eine noch größere Rolle als in der Eudemischen. Es werden zwar nicht, wie in der End., die drei Strebensziele, ἀγαθόν, καλόν, ἡδὺ, und ihre Verbindung im höchsten Gut von vornherein als Hauptthema der ganzen Vorlesung aufgestellt (dies ist eine Sondereigen-

tümlichkeit der Eud.), dafür wird aber die Ableitung des höchsten Gutes 1183 b 20—1184 a 14 durch eine Reihe von διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν gestützt, deren wichtigste, in τίμα, ἐπαινετά, δυνάμεις, ποιητικά, im zweiten Gliede das καλόν (denn καλόν = ἐπαινετόν), im dritten Gliede das ἀγαθόν im engeren Sinne enthält. Denn die δυνάμεις sind diejenigen ἀγαθά und δι' αὐτὰ ἀρετά, die nicht als solche schon καλὰ sind. Die Eudaimonia selbst gehört als höchstes Gut in die Klasse der τίμα, nicht der ἐπαινετά (Eud. 1219 b 11). In dem Abschnitt über die καλοκαγαθία 1207 b 27 heißt es ἐπειδὴ οὖν εἰς δύο διαίρεσθαι καὶ τὰ μὲν φαμεν εἶναι ἀγαθὰ, τὰ δὲ καὶ καλὰ (in den Hds. haben ἀγαθὰ und καλὰ die Plätze getauscht, so daß das steigernde καί, das nur zu καλὰ paßt, unpasend neben ἀγαθὰ steht), καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἀγαθὰ, τὰ δὲ οὐ, καὶ καλὰ μὲν εἶναι τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἀπ' ἀρετῆς πράξεις, ἀγαθὰ δὲ εἶναι ἀρχὴν πλοῦτον δοῦναι τιμὴν τὰ ποιητικά· ἔστιν οὖν ὁ καλὸς καγαθός, ὃς τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἔστιν. In diesem Punkt zeigt sich die Priorität der Gr. Ethik gegenüber der Eudemischen, bei sonstiger Übereinstimmung der Lehre, darin daß noch nicht, wie in der Eudemischen, behauptet wird, für den καλοκαγαθός seien auch die ἀπλῶς ἀγαθὰ καλὰ. Das ist eine Steigerung und Verfeinerung dieser Lehre, die erst in der Eud. Ethik hinzugekommen ist. Wenn, um den Namen καλοκαγαθός zu rechtfertigen, gesagt wurde, er sei derjenige, ὃς τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἔστιν, so war die Formulierung angreifbar, weil die erste dieser beiden Eigentümlichkeiten auch dem bloßen ἀγαθός zukommt, die zweite aber voraussetzen würde, daß die Unterscheidung von ἀπλῶς und οὐκ ἀπλῶς auch auf das καλόν anwendbar wäre, auf das sie sonst niemals angewendet wird. Das καλόν ist natürlich für jeden Menschen καλόν. Die viel feinere Formulierung der Eud., die den καλοκαγαθός scharf vom bloßen ἀγαθός unterscheidet, trägt diesen naheliegenden Einwendungen Rechnung. — Am interessantesten aber ist es, die Erörterung über das φίλητόν 1208 b 36—1209 a 18 und die Ableitung der drei Freundschaftsarten aus ihr mit der oben von uns untersuchten entsprechenden Eudemischen Stelle zu vergleichen: εἰ δὲ τις μετὰ τοῦτο ἐπισκέψεται, τί ἐστὶ τὸ φίλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἅλλο τι ἢ τὰγαθόν· ἕτερον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ φίλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλήτεον καὶ τὸ βουλευτέον· βουλευτέον μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν,

βουλευτέον δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν· οὕτω καὶ φίλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, φίλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φίλητόν καὶ φίλητέον, τὸ δὲ φίλητέον οὐκ ἔστι φίλητόν. — συνήπται γὰρ πως τἀγαθὸν τὸ αὐτῷ ἀγαθόν καὶ τὸ φίλητέον τῷ φίλητῷ, ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἥδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον· ἡ μὲν οὖν πῶς σπουδαίων φίλια ἔστιν, ὅταν ἀντιφιλῶσιν ἀλλήλους· φίλοισι δὲ ἀλλήλους, ἡ φίλητοί· φίλητοί δέ, ἡ ἀγαθοί· οὐκ οὖν ὁ σπουδαῖος, οἰσίν, τῷ φαύλῳ οὐκ ἔστι φίλος· ἔστι μὲν οὖν· ἐπειδὴ γὰρ τἀγαθῷ ἀκολουθεῖ τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἥδὺ, ἡ ἔστιν φαύλος ὢν ἥδύς, ταύτῃ φίλος· πάλιν αὖ συμφέρων, ἡ συμφέρων, ταύτῃ φίλος· ἀλλ' οὐκ ἔστι γὰρ κατὰ τὸ φίλητόν ἡ τοιαύτη φίλια· φίλητόν γὰρ ἦν τἀγαθόν, ὃ δὲ φαύλος οὐ φίλητός· οὐ γὰρ, ἀλλὰ κατὰ τὸ φίλητέον· εἰσὶν γὰρ ἀπὸ τῆς πανταλοῦς φίλιας τῆς ἐν τοῖς σπουδαίοις καὶ αὗται αἱ φίλια, ἡ τε κατὰ τὸ ἥδὺ καὶ ἡ κατὰ τὸ συμφέρον. Das Begriffspaar φίλητόν und φίλητέον wird auf das βουλευτόν und βουλευτέον zurückgeführt. Letzteres Begriffspaar muß den Hörern der Gr. Ethik-Vorlesung schon von früher ganz geläufig gewesen sein. Denn sonst hätte es ja keinen Zweck gehabt, an dasselbe anzuknüpfen. Daß das ἀγαθόν der Gegenstand der βούλησις ist, war schon, als er die Topika vortrug, die Ansicht des Aristoteles, wie wir uns früher überzeugt haben. Daß das βουλευτόν das ἀγαθόν ist, ist uns also nichts Neues. Auch das βουλευτέον muß aber ein in der früh-aristotelischen Ethik anerkannter Begriff gewesen sein, und zwar in demselben Sinne, wie es hier dem βουλευτόν gegenübergestellt wird. Βουλευτόν ist das ἀπλῶς ἀγαθόν, βουλευτέον das ἐκάστῳ ἀγαθόν. Jenes ist das für den Menschen als Gattungswesen, d. h. für den normal und naturgemäß beschaffenen Menschen Erwünschte, dieses das, was der Einzelne, insofern er von der Normalbeschaffenheit abweicht, zu wünschen genötigt ist. Diese Unterscheidung des ἀπλῶς ἀγαθόν vom ἐκάστῳ (τινὶ, αὐτῷ) ἀγαθόν muß zum ältesten Bestande der aristotelischen Ethik gerechnet werden, da sie schon in den Topika vorkommt: γ 116 b 8 καὶ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν τοῦ τινὶ αἰρετώτερον, ὅσον τὸ ὑπαίθεσθαι τοῦ τέμνεσθαι. Die φίλια, die ja selbst eine βούλησις ist, hat denselben Gegenstand wie diese. Darum gibt es, dem βουλευτόν und βουλευτέον entsprechend, ein φίλητόν und φίλητέον. Das βουλευτόν, bezw. φίλητόν ist immer auch ein βουλευτέον, bezw. φίλητέον, nicht aber auch umgekehrt das βουλευτέον, bezw. φίλητέον immer mit dem βουλευτόν, bezw. φίλητόν identisch: 1209 a 2 ὥστε τὸ μὲν φίλητόν καὶ φίλητέον, τὸ δὲ φίλητέον οὐκ ἔστι φίλητόν. Daß so mit Marc. 213 und corr.

Vat. 1342 zu lesen nötig ist und nicht mit den andern Hds. τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητόν οὐκ ἔστι φιλητέον zeigt das Folgende: συνήπται γὰρ πως τάχαθ' τὸ αὐτῷ ἀγαθόν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ· ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἔξω εἶναι καὶ τὸ συμμέρον. Wenn dem ἀγαθόν, welches das eigentliche φιλητέον ist, das ἔξω und das συμμέρον folgt, d. h. von ihm unabtrennbar ist, das ἔξω und das συμμέρον aber nach Aristoteles' Meinung eben φιλητέα = τινὶ ἀγαθὰ sind, so muß das συνήπται = ἀκολουθεῖ verstanden werden. Daraus ergibt sich die Richtigkeit der Lesart des Marc. 213. Daß das συμμέρον und das ἔξω als τινὶ ἀγαθὰ angesehen werden, ergibt sich daraus, daß sie mit dem φιλητέον identifiziert werden, dieses aber mit dem αὐτῷ (τινὶ) ἀγαθόν. Bezüglich des συμμέρον ist dies erklärlich, obgleich es zu der Eudemischen Stelle nicht stimmt. Denn diese unterscheidet ja auch auf dem Gebiet des χρήσιμον (ὠφέλιμον), das an die Stelle des συμμέρον getreten ist, ein ἀπλῶς ὠφέλιμον von einem τινὶ ὠφέλιμον: 1237 a 12 διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τῷδ' ἀγαθόν καὶ ἀπλῶς ἀγαθόν καὶ ὁμοίως ὡς περ ἐπὶ τοῦ ὠφέλιμου καὶ ἐπὶ τῶν ἔξω. Dieses verhält sich zu jenem εἶναι τὸ γυμναζεσθαι πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι. Nach der Stelle der Gr. Ethik gibt es kein συμμέρον, das zugleich ἀπλῶς ἀγαθόν ist. Sonst dürfte ja nicht, wie es geschieht, das συμμέρον kurzerhand dem ἀγαθόν, welches als ἀπλῶς ἀγαθόν verstanden werden muß, auch wenn man nicht 1209 a 5 mit Bonitz τῷ (ἀπλῶς) ἀγαθῷ ergänzt, als etwas Verschiedenes gegenüber gestellt werden. Unter dem συμμέρον können, ebenso wie unter dem ὠφέλιμον = χρήσιμον der Eudemischen Stelle nur die leiblichen und äußeren Güter verstanden werden, die in der Gütereinteilung Gr. Ethik 1183 b 27 δυνάμεις genannt werden, weil sie der Tugendhafte zum Guten gebrauchen könne, der Schlechte nicht, für die aber doch die Bezeichnung ἀγαθὰ berechtigt sei, weil die χρήσις des Tugendhaften, nicht die des Schlechten, maßgebend sei. 1207 b 32 ff. werden dieselben Dinge, ἀρχή, πλοῦτος, δόξα, τιμὴ, ganz wie in der Eud. Ethik zu den ἀπλῶς ἀγαθὰ gerechnet. An unserer Stelle dagegen, Gr. Ethik 1209 a, ist das συμμέρον, das aus diesen Dingen besteht, nur als φιλητέον und τινὶ ἀγαθόν anerkannt. Dadurch bekommt auch das (ἀπλῶς) ἀγαθόν, dem dieses τινὶ ἀγαθόν gegenüber gestellt wird, einen veränderten Sinn. Während in der Eud. Ethik das ἀπλῶς ἀγαθόν sowohl die sittlichen Werte (τὰ καλὰ) wie die leiblichen und

äußeren Güter umfaßt, scheint es an unserer Stelle der Gr. Ethik als solches in rein moralischem Sinn aufgefaßt zu werden. Das *συμμέρον* und das *ἥδὲ* folgen ihm (*ἀκολουθεῖ*) und haften an ihm (*συνήπαι*), sind also von ihm unabtrennbar; aber gerade deswegen müssen sie als solche von ihm verschieden sein. Die auf das Gute gegründete Freundschaft wird sonst zumeist in der Gr. Ethik *ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία* genannt. Darum muß auch mit dem *ἀγαθόν* die *ἀρετή* und ihre Betätigungen gemeint sein. Das *ἀγαθόν* ist also hier mit dem *καλόν* identisch. Diese Art von Freundschaft ist *κατ' ἀρετὴν* (beruht auf der Tugend), weil in ihr beide Teile tugendhaft sind und jeder den andern ebendeshalb liebt, weil er tugendhaft ist: *ἡ μὲν οὖν τῶν σπουδαίων φιλία ἐστίν, ὅταν ἀντιφιλῶσιν ἀλλήλους; φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους ἢ φίλοι; φίλοι δέ, ἢ ἀγαθοί*. Diese Stelle macht ganz klar, daß das *ἀγαθόν*, das hier als *φιλία* eingeführt wird, mit dem *καλόν* identisch ist.

Wie soll man sich nun erklären, daß das *συμμέρον*, d. h. der Inbegriff aller leiblichen und äußeren Güter, als nur *τινά*, nicht *ἁπλῶς ἀγαθόν* bezeichnet wird, während doch nicht nur die Eudemische, sondern auch die Gr. Ethik selbst an andern Stellen, wie oben gezeigt wurde, diese Güter als *ἁπλῶς ἀγαθὰ* anerkennt? Der Widerspruch innerhalb der Gr. Ethik selbst kann m. E. nur ein scheinbarer sein. Wir haben vielleicht zu voreilig das *συμμέρον* mit den leiblichen und äußeren Gütern identifiziert. Es ist zwar unzweifelhaft, daß es sich bei dem *συμμέρον* wie bei dem *ὠφέλιμον* = *χρήσιμον* der Eud. Stelle um die leiblichen und äußeren Güter handelt. Das zeigt sich ja deutlich in allem, was im weiteren Verfolg der Freundschaftsabhandlung über die Nützlichkeitsfreundschaft gesagt wird. Aber das *συμμέρον* bezeichnet nicht die leiblichen und äußeren Güter als solche, sondern den allgemeinen Gesichtspunkt, aus dem, und das Strebenziel, für das man sie zu erstreben pflegt. *Ἀπλῶς ἀγαθὰ* heißen ja diese Güter nur, insofern sie von dem Tugendhaften als Bausteine für die Glückseligkeit benützt werden können, deren Grundbau aus der *ἀρετῇ ἐνέργεια* besteht. Wenn man sie dagegen aus dem Gesichtspunkt des *συμμέρον* erstrebt, wie die meisten Menschen tun, dann wird ihre Eigenschaft als *ἁπλῶς ἀγαθὰ* nicht aktualisiert. Das geschieht nur, wenn sie aus dem Gesichtspunkt des *ἀγαθόν* angeeignet und in den Dienst der *ἀρετῇ* gestellt werden. Wenn wir das *συμμέρον*

so auffassen, dann liegt in unserer Stelle kein Widerspruch mit der uns sonst bekannten Theorie. Wer das ἀγαθόν, welches zugleich auch καλόν ist, nicht als das wahre φίλητόν erkennt, der ist genötigt, dem συμμέρον und dem ἥδῃ nachzujagen, die eben wegen dieser Nötigung mit dem participium necessitatis als φιλητέα und βουλευτέα bezeichnet werden. Insofern ein leibliches oder äußeres Gut nur συμμέρον ist, ist es nur ein τινὶ ἀγαθόν; insofern es von der Tugend zu tugendhaften Handlungen benützt werden kann, ist es ἀπλώς ἀγαθόν. Was sich Aristoteles in der Gr. Ethik unter συμμέρον denkt, zeigen spätere Stellen, wie 1209 b 15: ἢ διὰ τὸ συμμέρον φίλια οὐ βεβαία, ἀλλὰ τῷ συμμέροντι συµμεταπίπτει. Wenn das συμμέρον fortwährend wechselt, so kann es nur ein τινὶ ἀγαθόν sein. Sein Wechsel ist durch die wechselnden Bedürfnisse des Einzelnen bedingt. Wenn schon einem und demselben Menschen bald dieses, bald jenes συμμέρει, so muß erst recht dem einen dies, dem andern jenes συμμέρεσθαι, und das ist das Wesen des τινὶ ἀγαθόν. Damit hängt es auch zusammen, daß 1210 a 9 die κατὰ τὸ συμμέρον φίλια mit der κατ' ἀνομοιότητα identifiziert wird: τῷ γὰρ εὐπόρῳ ὁ πένυς διὰ τὴν εὐδειαν ὡς ὁ πλούσιος εὐπορεῖ φίλος ἐστὶ καὶ τῷ σπουδαίῳ ὁ φαύλος διὰ ταῦτό· διὰ γὰρ τὴν εὐδειαν τὴν τῆς ἀρετῆς, παρ' αὐτῷ οἰεῖται αὐτῷ εἶσθαι, διὰ τοῦτο τοῦτοι φίλος· γίνεται οὖν ἐν τοῖς ἀνομοίοις φίλια κατὰ τὸ συμμέρον· διὸ καὶ Εὐκλείδης· ἐφ' ᾧ μὲν οὐβρου γαί', ὅταν ξηρὸν πέδον· (καὶ) ὡς ἐναντίοις οὖσιν τοῦτοις ἐγγίγνεται φίλια ἢ διὰ τὸ συμμέρον. (Vgl. Eud. 1239 b 23—1204 a 4.)

Es ist kein Zufall, daß der Begriff συμμέρον nur in der Gr. Ethik in der Freundschaftsabhandlung eine so große Rolle spielt, in denen der beiden andern Ethiken durch den des χρήσιμον oder ὠφέλιμον ersetzt ist. Denn aus den Topika kann man beweisen, daß der Begriff des συμμέρον gerade in der frühesten aristotelischen Ethik eine Rolle gespielt hat. Top. α 102 b 16 wird als Beispiel einer ζητήσεως πότερον μᾶλλον τὸ κατ' ἡγορούμενον συμβέβηκεν angeführt: πότερον τὸ καλόν ἢ τὸ συμμέρον αἰρετώτερον καὶ πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπάλαστον ἡδίων βίος und α 105 a 27, als Beispiel für das δύνασθαι διαλεῖν προσχῶς ἑκαστον λέγεται: ὅτι αἰρετόν ἐστι τὸ καλόν ἢ τὸ ἥδῃ ἢ τὸ συμμέρον. In letzterer Stelle muß angenommen werden, daß es mehr als diese drei Arten des αἰρετέν in der damaligen Güterlehre des Aristoteles nicht gab. Denn sonst wäre ja der Satz kein passendes Beispiel

für das δύνασθαι διαλέγει ποσυχῶς λέγεται. Daß das ἀγαθόν, das man vielleicht auch genannt zu finden erwartet, nicht genannt ist, erklärt sich daraus, daß es sich ohne Zweifel, obgleich nur αἰρετόν dasteht, um die Arten des δι' αὐτὸ αἰρετόν handelt, welches mit dem ἀγαθόν identisch ist. Wir dürfen daher nicht erwarten, das γένος den εἶδη in der διαίρεσις koordiniert zu finden. Καλόν, ἡδὺ und συμφέρον waren also alle drei als ἀγαθὰ anerkannt, aber wahrscheinlich in dem Sinne, daß jedes der drei für sich genommen nur als τινὶ ἀγαθόν galt und erst in der Verbindung aller drei das καλόν zum ἀπλῶς καλόν, das ἡδὺ zum ἀπλῶς ἡδύ, das συμφέρον zum ἀπλῶς συμφέρον wurde und das ἀγαθόν alle drei Vorzüge in sich vereinigte. Denn daß Aristoteles schon damals mit der Unterscheidung des ἀπλῶς vom τινὶ ἀγαθόν operierte, beweist die Stelle Top. γ 116 b 8 καὶ τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν τοῦ τινὶ αἰρετώτερον, ὅλον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ τεμένεσθαι, in der ὑγιαίνειν 'gesund erhalten', nicht 'gesund machen' bedeuten muß, weil das Gesundmachen nur für den Kranken, also τινὶ ein Gut ist. Daß auch auf das καλόν die Unterscheidung von ἀπλῶς und τινὶ angewendet wurde, zeigt Gr. Ethik 1207 b 31 ἐστὶν οὖν ὁ καλὸς καγαθός, ὃ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ καλὰ ἐστὶν. Das höchste Lob und die höchste Ehre sind ἀπλῶς καλὰ, aber ἀγαθὰ sind sie nur für den Tugendhaften; dem, der sie nicht verdient, sind sie schädlich. Sonst hat sich in den Ethiken nur noch der Satz erhalten, daß das ἀπλῶς ἡδύ und das ἀπλῶς ἀγαθόν zusammenfallen. Er wird nirgends bewiesen, sondern immer schon als feststehend betrachtet, weil er aus der älteren Lehrform übernommen ist. Ursprünglich muß es, neben dem τινὶ, auch ein ἀπλῶς συμφέρον in dieser Theorie gegeben haben, welches ebenfalls mit dem ἀγαθόν zusammenfiel. Kurz das ἀγαθόν war συμφέρον, καλόν und ἡδύ. Diese Lehre ist die Vorstufe für die in der Eudemischen Ethik durchgeführte These, daß die Eudämonie καλλίστην καὶ ὀρίστην ἀπάντων εὖτα ἥϊστην ἐστίν. Das συμφέρον ist hier durch das ἀγαθόν (ὀρίστην) ersetzt, weil er natürlich nicht hätte sagen können, die Eudämonie sei πάντων συμφερότατον. Dazu eignete sich das συμφέρον nicht, als Eigenschaft des τέλειον τέλος genannt zu werden, weil es jetzt mehr als ein πρὸς τὸ τέλος erschien und durch das χρήσιμον im Sprachgebrauch des Philosophen ersetzt und verdrängt worden war. In der Freundschaftsabhandlung der Gr. Ethik lautet die Begriffstriade, auf

die sie aufgebaut ist: ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδὺ. Hier ist also das συμφέρον aus der ursprünglichen Triade noch erhalten, das καλόν dagegen fehlt und ist durch das ἀγαθόν ersetzt, wie im Anfang der Eud. das συμφέρον durch das ἀριστον. Das hat auch seine guten Gründe. Denn das φίλητόν in der φίλις ist ja immer ein φίλητός. Man liebt den Freund in der Nützlichkeitsfreundschaft, weil er χρήσιμος ist, und in der auf Lust gegründeten Freundschaft, weil er ἡδύς ist. Unmöglich konnte aber in der πρώτη φίλια das καλόν als das φίλητόν genannt werden. Denn dann hätte auch der Freund φίλητός sein müssen ἢ καλός. Das ging nicht an, weil καλός im ethischen Sinne nie von der Person, sondern immer nur von den Tugenden und ihren Betätigungen gebraucht wurde. Dem Ausdruck καλοσἀγαθός, der immer nur für Personen gebraucht worden war, hat Aristoteles, im Widerspruch mit seiner herkömmlichen Bedeutung, selbstherrlich den Sinn beigelegt, einen Menschen zu bezeichnen, für den die ἐπιπλὺς ἀγαθὰ ἀγαθὰ und die ἐπιπλὺς καλὰ καλὰ sind. Außerdem stehen in der Gr. Ethik die Begriffe ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδὺ nicht alle drei auf gleichem Niveau, wie καλόν, συμφέρον, ἡδὺ in der Topikstelle, sondern das ἀγαθόν auf einem höheren. Das ἀγαθόν ist, wie schon bei Plato, das eigentliche φίλητόν und βουλευτόν, συμφέρον und ἡδὺ nur βουλευτέα und φίλητέα; und das ἀγαθόν ist mit den beiden βουλευτέα untrennbar verbunden. In dem ἀγαθόν ist aber das καλόν, dessen Nennung wir vermissen, doch die Hauptsache. Denn im weiteren Verfolg der Abhandlung wird die πρώτη φίλια, die auf diesem ἀγαθόν beruht, immer ἡ κατ' ἀρετὴν φίλια genannt. Die ἀρετὴ aber ist das καλόν κατ' ἐξοχήν. Es ist also begreiflich, daß hier nicht wie in den Topika καλόν, ἡδὺ, συμφέρον genannt werden konnten, sondern das καλόν durch das ἀγαθόν ersetzt werden mußte.

Die Dreiheit der αἰρετά, καλόν, ἡδὺ, συμφέρον, paßt vorzüglich für die früharistotelische Ethik, die, wie ich früher erwiesen habe, noch ganz auf die drei platonischen Seelenteile, sowohl in ihrer Tugendlehre wie in ihrer Affektanlehre, gegründet war. Unsere jetzige Betrachtung lehrt uns, daß dasselbe auch für die Güterlehre galt. Das ἡδὺ ist der Gegenstand der ἐπιθυμία, d. h. der dem ἐπιθυμητικόν eigentümlichen ἡρέξης. Das συμφέρον ist der Gegenstand der dem λογιστικόν eigentümlichen ἡρέξης, d. h. der βούλησις. Das καλόν, d. h. ἐπαινος und τιμή, ist

der Gegenstand der *ἐρεξίς* des *θυμοειδές*. Jedem Seelenteil erscheint das Ziel seiner *εὐταχὴ ὁρμή* als das *ἀγαθόν*, und es ist auch ein *ἀγαθόν*, aber nur für diesen Seelenteil selbst, nicht für die ganze Seele und für den ganzen Menschen, also nicht das *ἀπλῶς ἀγαθόν*, sondern nur ein *τινὶ* (scil. *μορίῳ ψυχῆς*) *ἀγαθόν*. Nur wenn die Seele durch das geordnete Zusammenwirken ihrer drei Teile eine Einheit geworden ist, kann sie als einheitliches Wesen das erstreben und erlangen, was ihr Ziel als Gesamtwesen ist, das Gute. In dem Guten werden die Aspirationen aller drei Seelenteile in gesteigerter Form befriedigt. An die Stelle der drei *φαινόμενα ἀγαθὰ* tritt das eine *ἑνὶ ὄντι* *ἀγαθόν*, in dem das *συμμέρον*, das *ἔξῃ* und das *καλόν* vereinigt sind. Das *ἔξῃ* schwebte der Phantasie des *ἐπιθυμητικόν* als sinnliche Lust (*διὰ τοῦ σώματος ἔξῃ*) vor; nun zeigt sich der Seele die wahre Lust, die mit der Betätigung aller Seelenkräfte verbunden ist. Das *καλόν* wurde von dem *θυμοειδές* als Lob und Ehre vorgestellt und erstrebt; nun sind die Tugenden und ihre Betätigungen, d. h. die ihrer Natur nach löblichen Dinge, als die *ἀπλῶς καλὰ* erkannt. Dem *λογιστικόν* erschien das *συμμέρον* als ein Inbegriff leiblicher und äußerer Güter, die es galt, richtig auszuwählen, anzueignen und zu gebrauchen; nun hat es eingesehen, daß das *ἀπλῶς συμμέρον* nur das Gute selbst ist, zu dem außer dem *συμμέρον* im Sinne der natürlichen (leiblichen und äußeren) Güter auch und in noch höherem Grade die *καλὰ* gehören und daß diese nicht minder als jene auch *ἀπλῶς ἔξῃ* sind. Dies war, meine ich, der Grundriß der früharistotelischen Güterlehre, zu der Zeit, wo Aristoteles noch die drei platonischen Seelenteile zur psychologischen Grundlage seiner Ethik machte. Daß diese Lehrform der der drei Ethiken vorausgegangen war, das, meine ich, trägt viel zum Verständnis der letzteren bei, die nirgends die Güterlehre im Zusammenhang darstellen und begründen, aber überall eine ganz bestimmte voraussetzen und als Grundbau benutzen und nur im einzelnen, am stärksten in der Nikomachischen Ethik, modifizieren. Nur die Gr. Ethik bietet, zu dem Zweck, den Begriff der Eudämonie abzuleiten und das Verhältnis der übrigen Güter zu ihr klar zu machen, ein Stück Güterlehre in den aus den *δικρίσεις τῶν ἀγαθῶν* übernommenen Einteilungen der Güter 1183 b 20—1184 a 14. b 1—6. Alle diese Einteilungen gehen darauf aus, Wert-

unterschiede unter verschiedenen Güterklassen zu statuieren, um dadurch die Auffindung des höchsten praktischen Gutes zu erleichtern, das natürlich nach allen Einteilungsarten in der besten sich befinden muß. Ich werde zeigen, daß alle diese Einteilungen schon zur Zeit der Topika von Aristoteles aufgestellt waren und als τόποι für die Frage πότερον αἰρετώτερον εἶναι ἢ πλεονών von ihm angeführt oder doch in den angeführten τόποι vorausgesetzt werden. Die erste Einteilung der Güter in die drei Klassen τίμα, ἐπαινετά, δυνάμεις, zu denen später noch als vierte Klasse τὸ σωτικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθὸν hinzugefügt wird, hat ihre Bedeutung in der aktuellen Untersuchung dadurch, daß das höchste Gut natürlich nur in der vornehmsten dieser Klassen, unter den τίμα, gesucht werden darf. Für die αἵρεσις kommt aber diese Klasse sonst nicht in Betracht, da sie außer der Eudamonie keine πρακτικά enthält. Die zweite Klasse aber, die der ἐπαινετά, entspricht dem καλόν, und die dritte, die der δυνάμεις, dem συμφέρον, zu dem man auch die vierte, die nachträglich noch hinzugefügt wird, rechnen muß, die σωτικά ἢ ποιητικά ἀγαθὰ. Daß diese Einteilung dem Philosophen schon zur Zeit der Topika geläufig war, scheint mir die Stelle Top. γ 116 b 37 zu beweisen, zu der Alexander sie als nicht mit ihr übereinstimmend anführt: Ἐπὶ τὸ καλλίον καθ' αὐτὸ καὶ τιμωτέρον καὶ ἐπαινετώτερον (scil. αἰρετώτερον ἐστὶ), ὅσον φίλια πλεόνους καὶ δικαιοσύνη ἰσχυρός· τὰ μὲν γὰρ καθ' αὐτὰ τῶν τιμίων καὶ ἐπαινετῶν, τὰ δ' οὐ καθ' αὐτὰ, ἀλλὰ δι' ἕτερον· οὐδεὶς γὰρ τιμὰ τὸν πλεόνον δι' ἑαυτὸν, ἀλλὰ δι' ἕτερον, τὴν δὲ φίλιαν καθ' αὐτὸ, καὶ εἰ μὴθην μέλλει ἡμῖν ἕτερον ἀπ' αὐτῆς εἶσεσθαι. Zu dieser Stelle bemerkt Alexander, nachdem er die uns aus der Gr. Ethik bekannte Vierteilung der Güter nicht aus ihr, sondern aus der Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν zitiert hat: οὐκ ἔστι καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ ἐπαινετὸν καὶ τὸ τίμιον ἕως καὶ κατὰ τῶν ὡς δυνάμεων ἀγαθῶν φέρειν. Richtig ist ja, daß in der Topikstelle πλεόνους und ἰσχυρός, die zu den δυνάμεις gehören, als τίμα δι' ἕτερον den καθ' αὐτὰ τίμα, wie φίλια und δικαιοσύνη, entgegengesetzt werden. Aber ebendies, daß sie nur δι' ἕτερον τίμα sind, d. h. τιμῶνται, zeigt, daß sie nicht zu der Klasse der τίμα im Sinne der Gr. Ethik gehören, die ohne Zweifel als καθ' αὐτὰ τίμα gedacht sind. Der Begriff des τίμιον wird auch sonst in dieser Partie der Topik verwendet, z. B. 116 b 12 καὶ τὸ τῷ βελτίονι καὶ τιμωτέρῳ ὑπάρχον αἰρετώτερον, ὅσον θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ καὶ ψυχῇ ἢ

τόματι, wo die Beispiele zeigen, daß der Begriff des τιμον derselbe ist, wie Gr. Ethik 1183 b 21, ferner b 17 καὶ τὸ ἐν βέλτερον ἢ πρότερον ἢ τιμιωτέροις βέλτερον· οἷον ὑγίεια ἰσχύος καὶ κάλλους· ἢ μὲν γὰρ ἐν ὑγροῖς καὶ ξηροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς, ἀπλῶς δ' εἰπεῖν ἐξ ὧν πρώτων συνέστηκε τὸ ἥϊον, τὰ δ' ἐν ὑστέροις· ἢ μὲν γὰρ ἰσχύς ἐν τοῖς νεύροις καὶ ὁμοῖς, τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι, wo mit πρότερον und πρώτα dasselbe bezeichnet wird wie Gr. Ethik 1183 b 22 mit: τὸ ἀρχαιότερον, ἢ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα. Die Frage πότερον τὸ καλὸν ἢ τὸ συμφέρον αἰρετώτερον 102 b 16 wurde natürlich zugunsten des καλὸν entschieden, wie auch die Frage ebendasselbst: πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπολαυσιν βίος ἡδίων zugunsten des ersteren. Top. β 110 b 10 wird das καλὸν und das συμφέρον unter den Gattungsbegriff des βίον subsumiert, und der Gedankengang zeigt, daß es mehr Arten des βίον als diese zwei nicht gibt. Von diesen beiden Arten des βίον ist das καλὸν mit der zweiten Güterklasse nach jener Einteilung der Gr. Ethik, mit den ἐκαινετά, identisch, das συμφέρον mit der dritten und vierten, den δυνάμεις und den σωστικὰ ἢ ποιητικὰ ἀγαθὰ. Dagegen umfassen nach der Einteilung in δι' αὐτὰ αἰρετά und δι' ἕτερον αἰρετά 116 a 20 die ersteren die ersten drei Klassen der Gr. Ethik, τίμιαι, ἐκαινετά, δυνάμεις; die δι' ἕτερον αἰρετά sind mit der vierten identisch. Diese, die der ποιητικὰ (ἢ σωστικὰ) ἀγαθὰ, wird auch 116 b 26 erwähnt: ἐπεὶ δὲ ποιητικῶν (scil. αἰρετώτερον), οὗ τὸ τέλος βέλτερον usw. Ferner erkennt man die Lehre der Gr. Ethik über die δυνάμεις, nur etwas anders ausgedrückt, wieder in dem Satze Top. γ 118 a 18 καὶ εἰ τόδε μὲν ἄνευ τοῦδε αἰρετόν, τόδε δὲ ἄνευ τοῦδε μή, οἷον δυνάμεις ἄνευ προνήσεως οὐχ αἰρετόν, πρόνησις δ' ἄνευ δυνάμεως αἰρετόν. Auf die ποιητικὰ bezieht sich auch Top. α 106 a 4: οἷον μὴ μόνον (scil. πειρατικὸν ἀποδιδόναι) εἶ τι ἀγαθὸν καθ' ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας, εὐεχτοῦν δὲ καὶ ὑγιεινόν καθ' ἕτερον, ἀλλ' εἰ καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτῷ ποιά τινα εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικῷ τινος καὶ οὐ τῷ ποιά αὐτὰ τινα εἶναι. Ob die ἀγαθὰ τῷ ποιά αὐτὰ τινα εἶναι nur die καλὰ umfassen oder auch andere Klassen der Einteilung der Gr. Ethik (ganz oder teilweise), ist ungewiß. — Die zweite Einteilung der Güter in der Gr. Ethik 1183 b 38—1184 a 2: καὶ ἐπεὶ καὶ ἄλλην ἔχει τὰγαθὰ διαίρεσιν· οἷον ἐπεὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν παντί· καὶ πάντως αἰρετά, τὰ δ' οὐ· οἷον ἢ μὲν

¹ nach Arius (cf. Wiener Sitzungsber. 204, 3, 8. 54 ff.), πάντῃ Magn. Mor. libri.

δικαιοσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ παντὶ¹ καὶ πάντως αἰρετά, ἵσχυς δὲ καὶ πλούτος καὶ θόνημα καὶ τὰ τοιαῦτα οὕτε παντὶ² οὕτε πάντως ἰστὶ natürlich auch auf die Eudämonie in diesem Zusammenhang berechnet, die selbstverständlich παντὶ und πάντως αἰρετόν ist. Davon abgesehen scheidet sie wieder die θόνημα von den ἐπαινετά und τιμαί. Denn die Beispiele für die οὕτε παντὶ οὕτε πάντως αἰρετά sind dieselben wie für die θόνημα. Genau gleichlautend kehrt diese Einteilung in den Topika nicht wieder, aber Ähnlichkeit mit ihr zeigt Top. γ 117 u 35 καὶ β ἐν παντὶ καὶ ἢ ἐν τοῖς πλείστοις χρησιμώτερον (scil. τοῦτο αἰρετώτερον ἔστι θυσίᾳ ἢ πλείονων) ὅσον δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη ἀνδρείας· αἱ μὲν γὰρ αἰεὶ, ἡ δὲ ποτὶ χρησὶμα. Denn wenn man einmal unterschieden hat zwischen solchen Gütern, die man nur manchmal, und solchen, die man immer brauchen kann, so liegt es mindestens nahe, auch die, die jeder, von denen, die nicht jeder brauchen kann, zu scheiden, wenn man so, wie es in den διαρίσεις τῶν ἀγαθῶν offenbar beabsichtigt war, möglichst alle, in der mannigfaltigsten Weise einander überschneidenden Einteilungen aufsuchte und zusammenstellte. Ich bin daher überzeugt, daß die Einteilung in παντὶ καὶ πάντως und οὕτε παντὶ οὕτε πάντως αἰρετά zum ältesten Bestande dieser Güterlehre gehörte. Die Unterscheidung des καλόν und des συμφέρον liegt beiden bisher besprochenen Einteilungen zugrunde. Denn das τίμειον ist ein gesteigertes καλόν. — Es folgt in der Gr. Ethik 1184 a 3—7 eine dritte Einteilung: τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν εἰσιν τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη, ὅσον ἡ μὲν ὑγίεια τέλος, τὰ δὲ τῆς ὑγείας ἐνεκεν οὐ τέλη· καὶ ὅσα οὕτως ἔχει, τοῦτων αἰεὶ τὸ τέλει βέλτιον, ὅσον ἡ ὑγίεια βέλτιον ἢ τὰ ὑγιεινά, καὶ ἀπλῶς αἰεὶ κατέστιν τοῦτο βέλτιον, ὃ ἐνεκεν καὶ τὰ ἄλλα. Wir nähern uns, mit dieser neuen Einteilung, um einen großen Schritt dem Ziel, um deswillen alle diese Einteilungen hier vorgebracht werden. Jedes τέλος ist besser als τὰ τοῦ τέλους ἐνεκα. Wenn wir also den finis bonorum suchen, so kann er nach jeder Einteilung nur in deren bester Klasse gesucht werden. Er muß z. B. zu den τιμαί und zu den παντὶ καὶ πάντως αἰρετά gehören. Es folgt gleich noch eine vierte Einteilung, die sich aber nicht mehr auf alle ἀγαθὰ bezieht, sondern eine Unterteilung nur der τέλη ist: πᾶσαν ἀπὸ τῶν τῶν βέλτιον αἰεὶ τὸ τέλει τοῦ ἀτελοῦς· τέλειον δὲ εἶναι ὃ παραγεγο-

¹ ² παντὶ Arnim (cf. Wiener Sitzungsber. 294, 3, 8, 34 ff.), πάντῃ Magn. Mor. libel.

μένου μηθένος ἔτι προσδεόμεθα, ἀτελής δὲ οὐ παραγενόμενου προσδεόμεθα τινός, εἶον τῆς δικαιοσύνης μὲν παραγενομένης πολλῶν προσδεόμεθα, τῆς δὲ εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐθένος ἔτι προσδεόμεθα· τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ ἀριστον ἡμῖν ὃ ζητοῦμεν, ὃ ἐστὶ τέλος τέλειον· τὸ δὲ θὴ τέλειον τέλος τῆγαθόν ἐστι καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν. Dieselbe Lehre liegt folgenden Sätzen Top. γ 116 b 22 zugrunde: καὶ τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἰρετώτερον δοκεῖ εἶναι καὶ δοεῖν τὸ ἔγγιον τοῦ τέλους· καὶ ὅπως τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τὸ πρὸς ἄλλο τι, εἶον τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον ἢ τὸ πρὸς ἐφρόνησιν. — ἔτι δύο ποιητικῶν, οὐ τὸ τέλος βέλτιον. Was in der Gr. Ethik τέλειον τέλος genannt wird, heißt in der Topikstelle τὸ τοῦ βίου τέλος; beidemal ist die εὐδαιμονία gemeint und auch genannt. In der Gr. Ethik ist die δικαιοσύνη, in der Topikstelle die ἐφρόνησις Beispiel eines τέλους ἀτελής, οὐ παραγενόμενου προσδεόμεθα τινός. Auch sind die Ausdrücke τὸ τοῦ τέλους ἔνεκεν (Gr. Ethik) und τὸ πρὸς τὸ τέλος (Top.) gleichbedeutend. Durch die Bemerkung Alexanders zu Top. 116 b 37 erfahren wir, daß die Δικαιοσύνη τῶν ἀγαθῶν für die an beiden Stellen sich findenden Gütereinteilungen die gemeinsame Quelle bildeten; und aus derselben Quelle sind ohne Zweifel auch die des Arius Didymus geschöpft, die ich Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 50—63 behandelt habe. — Es bleibt noch die fünfte und letzte der in der Gr. Ethik vorgebrachten Gütereinteilungen, die in seelische, leibliche und äußere Güter 1184 b 1—6. Sie hat den Zweck, die seelischen Güter als die wertvollsten zu erweisen, wie ja überhaupt alle diese Einteilungen vom Wertgesichtspunkt beherrscht sind und Rangfolgen der Güter sein wollen: τούτων δὲ τὰ ἐν ψυχῇ βέλτιστα. Die seelischen Güter aber sind drei: ἐφρόνησις, ἀρετή, ἡδονή. Es sind dieselben drei, die nach Eud. 1214 a 30 als die anerkannten αἰρετώτατα am meisten unter allen Gütern Anspruch haben, als die Glückseligkeit begründend angesehen zu werden: τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἐν ἐν τριού· μάλιστα τοῖς εἶναι δοκεῖσθαι αἰρετωτάτοις· οἱ μὲν γὰρ τὴν ἐφρόνησιν μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. Je nachdem der Mensch je eines dieser drei Güter als das allein Glückseligkeit begründende ansieht und zur ausschließlichen Richtschnur seines Lebens macht, ergeben sich aus ihnen die drei Lebensformen: πολιτικός, φιλόσοφος, ἀπολαυστικός, von denen der erste auf die ἀρετή, der zweite auf die ἐφρόνησις, der dritte auf die ἡδονή sich gründet. Wir wissen, daß es der

Grundgedanke der Eudemischen Ethik ist, daß das glückselige Leben alle drei seelischen Güter in sich enthält, *φρόνησις*, *ἀρετή* und *ἡδονή*, und daß der Anfang der Eudemischen Ethik verkündet, daß die Eudämonie *καλλίστον καὶ ἀριστον ἀπάντων οὕτω ἡδιστόν ἐστιν*. Darf man nun sagen, daß die drei Substantive *φρόνησις*, *ἀρετή*, *ἡδονή* den drei Adjektiven *ἀγαθόν*, *καλόν*, *ἡδύ* entsprechen? Die *ἀρετή* entspricht wirklich dem *καλόν* und die *ἡδονή* dem *ἡδύ*. Aber die *φρόνησις*, wie sie 1215 b 1—4 aufgefaßt wird als *θεωρία ἢ περὶ τῶν ἀληθεῶν* und als den *φιλόσοφος* oder *θεωρητικὸς βίος* begründendes Prinzip, entspricht offenbar nicht dem *ἀγαθόν*, wenigstens nicht dem *πρακτὸν ἀγαθόν*. Das hängt damit zusammen, daß die *φρόνησις* hier im platonischen Sinne als höchste theoretische Erkenntnis aufgefaßt wird, nicht, wie sonst in den Ethiken, als praktische Einsicht. In der Gr. Ethik 1184 b 6 sind wir nicht berechtigt, die *φρόνησις*, die neben *ἀρετή* und *ἡδονή* als seelisches Gut genannt wird, in dieser platonischen Bedeutung als theoretische Erkenntnis aufzufassen. Wir müssen die *φρόνησις* hier gemäß ihrer in der Gr. Ethik selbst 1197 a 13 gegebenen Definition verstehen als *ἔης προαιρετικῇ καὶ πρακτικῇ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράττειν καὶ μὴ πράττειν, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἔδη συντίθενται*. Tut man dies, so ist die vermißte Entsprechung der drei Substantivbegriffe *φρόνησις*, *ἀρετή*, *ἡδονή* zu den drei Adjektivbegriffen des praktisch Guten, des Schönen und des Angenehmen hergestellt; und zwar sind die drei *ἀρετά* als *συμφέρον*, *καλόν* und *ἡδύ* gedacht, wie wir es für die früh-*aristotelische* Ethik aus der Topikstelle *α* 105 a 27 erschlossen haben. Es steht also wieder, wie in so vielen andern Punkten, die Gr. Ethik der früheren Lehrform am nächsten. Auch zur Zeit der Topika wurden schon verschiedene Lebensformen unterschieden. Denn es wurde schon in der aristotelischen Schule die Frage erörtert, *πότερον ἢ κατ' ἀρετὴν ἢ ἢ κατ' ἀπώλειαν βίος ἡδίων*. Man könnte sich als dritten neben diesen beiden einen *κατὰ τὸ συμφέρον βίος* denken. Dann würden die drei *βίος* den drei Freundschaftsarten genau entsprechen. Aber ebensowenig wie diese würden die drei *βίος* auf dem gleichen Niveau stehen. Denn der *κατ' ἀρετὴν βίος* würde das *καλόν*, das *συμφέρον* und das *ἡδύ* in sich enthalten. Es müßte also außer dem *κατ' ἀρετὴν βίος* drei unvollkommene Lebensformen geben und diese würden der *φιλότιμος*, *φιλέχθους* und *φιλοχρηματός* Platons sein, nur daß an Stelle des

συμμέρον die χρήματα erscheinen würden und dieser βίος nur a parte potiori bezeichnet wäre. Nik. 1090 a 5 wird, neben dem φιλόσοφος, πολιτικός, ἀπολαυστικός, auch ein χρηματιστής βίος erwähnt und 1095 b 22 wird der πολιτικός βίος zunächst als φιλότιμος aufgefaßt: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοί (scil. τὰ γὰρ ἀγαθὰ ἐκίσταν ὑπολαμβάνειν) τιμῇ τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. Nachträglich wird dann diese Auffassung wieder zurückgenommen. Die Politiker jagen der Ehre nach, ἵνα πιστεύωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι — δῆλον οὖν εἶναι κατὰ γὰρ τοὺτους ἢ ἀρετὴ κρείττων· τὰχα δὲ καὶ μᾶλλον ἐν τῷ τέλει τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολαβεῖν. Auch schon in der Eud. Ethik 1216 a 19 wird die Auffassung berücksichtigt und abgewehrt, daß die Politiker in erster Linie vom Ehrgeiz getrieben werden: αἰροῦνται γάρ οὐ μόνον ἔνιοι βούξαι χάριν αὐτῶν (scil. τὰς πράξεις τὰς ἀπ' ἀρετῆς), ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκμεῖσθαι· ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας· οὐ γὰρ εἰς πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικός τῶν καλῶν εἶσι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἀπαιτοῦσι τοῦ ζῆνι οὕτως. Muß man nicht aus diesen beiden Stellen den Eindruck gewinnen, daß die Auffassung des politischen Lebens als φιλότιμος βίος für Aristoteles etwas von früher Überkommenes war? Nachdem er in der Eud. Stelle bewiesen hat, daß einige Politiker nicht βούξαι χάριν, ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκμεῖσθαι die politische Lebensform wählen, folgt eine Bemerkung über die Mehrzahl der sogenannten Politiker, die diesen Namen gar nicht verdienen. Man erwartet, daß bei diesen das Streben nach dem εὐδοκμεῖν als Beweggrund anerkannt werde, wie es bei der Gegenüberstellung von ἔνιοι und οἱ πολλοὶ die Logik verlangen würde. Statt dessen wird Geldgier und πλεονεξία als ihr Beweggrund angenommen. So fern liegt ihm jetzt der Gedanke an den φιλότιμος βίος. Er will jetzt um jeden Preis den πολιτικός βίος mit dem κατ' ἀρετὴν βίος identifizieren, weil er oben 1214 a 30, neben ἡρόνησις und ἡδονή, die ἀρετὴ als eines der drei Lebensziele aufgestellt hat. In der Nikom. Stelle wird dies nur zweifelnd und mit Vorbehalt (τὰχα δὲ καὶ μᾶλλον b 30) festgehalten. Der Beweis, daß κατὰ γὰρ τοὺτους ἢ ἀρετὴ κρείττων, beweist keineswegs, daß sie ihr ganzes Leben auch praktisch in den Dienst der ἀρετῆ (nicht nur des Scheins derselben) stellen. Diese Stellen passen also sehr gut zu meiner Hypothese, daß in der früharistotelischen Ethik es, wie bei

Plato, einen *ἐλότημας* und *ἐπιλογημάτων* (= *χηματιστής*) *βίος* neben den *ἐλλήθονας* gab. Der *κατ' ἀρετὴν βίος* stand als ideale Lebensform über allen dreien. Ein besonderer *θεωρητικὸς βίος* wurde damals wahrscheinlich nicht angenommen. Die *εὐφροσύνη* war die spezifische Tugend des *λογιστικόν*, das damals noch nicht in theoretische und praktische Vernunft geteilt wurde. Sie mußte daher theoretisch und praktisch zugleich sein. Auf ihr beruhte der *κατ' ἀρετὴν βίος*, der ohne *θεωρία* unmöglich war. In der Gr. Ethik aber war die *εὐφροσύνη* schon, als Tugend des *βουλευτικόν*, auf das praktische Gebiet beschränkt. Ihr spezifisches Ziel war jetzt, wie die Definition 1197 a 13 lehrt, das *συμμέρον*. Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt, daß in der Aufzählung der drei seelischen Güter, *εὐφροσύνη, ἀρετή, ἡδονή*, 1184 b 5, die Dreieinheit der *τέλη, συμμέρον, καλόν, ἡδύ*, aus der früheren Lehrform nachwirkt.

Aus der Topik der Frage: *πότερον αἰρετώτερον δοεῖν ἢ πλείονον* lernen wir noch eine ganze Reihe weiterer *διακρίσεις τῶν ἀγαθῶν* kennen, auf die ich nicht mehr eingehen will. Vielmehr will ich zum Schluß dieser Untersuchung nur noch die Frage aufwerfen, in welche Epoche des Lebens des Aristoteles die Topika und damit auch die in ihnen nachweisbaren ethischen Lehren gehören. Diese zeigen noch eine starke Abhängigkeit von Platon, aber zugleich auch schon vieles, was in den Ethiken wiederkehrt und als spezifisch aristotelisch im Gegensatz zum Platonischen gelten muß. Zu Platons Lebzeiten kann die Topikvorlesung nicht gehalten worden sein und nicht in seiner Akademie. Daß Aristoteles die Topika vor einem größeren Schülerkreise vorgetragen hat, zeigt die bekannte Apostrophierung der Hörer am Schluß der *σοφιστικοὶ ἑλεγχοί*, welche die Einheitlichkeit der ganzen Vorlesung einschließlich der *σοφιστικοὶ ἑλεγχοί* beweist. Diese Hörer will Aristoteles in der Dialektik und Disputationskunst ausbilden und nimmt dabei offenbar an, daß sie öfter in die Lage kommen werden, mit den Anhängern der Ideenlehre (*οἱ τῶνδε νοεῖν βίαν εἶναι*) zu disputieren. Denn er bemerkt wiederholt zu einzelnen *τόποι*, d. h. Formen der Argumentation, daß sie besonders oder ausschließlich gegenüber den *τῶνδε νοεῖν βίαν εἶναι* brauchbar seien. Diese Stellen machen mir den Eindruck, daß die Frage der Existenz für sich bestehender Ideen von Aristoteles noch als debattierbar

behandelt wird, obgleich er sich selbst offenbar nicht mehr zu den *τῶν ἀκούοντων* rechnet. Unter den Hörern der Topikvorlesung waren offenbar die Meinungen geteilt. Eine endgültige Scheidung der Gegner der Ideenlehre von ihren Anhängern war offenbar noch nicht erfolgt. Das zeigt sich darin, daß sowohl für positives Beweisen (*κατασκευάζειν*) wie für Widerlegen (*ἀνταποκρίνεται*) aus den Voraussetzungen der Ideenlehre Ratschläge gegeben werden. Zum Widerlegen einer Behauptung eines Anhängers der Ideenlehre genügt es schon, sie als der Ideenlehre widersprechend zu erweisen, um ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Zum Beweisen einer eigenen These dagegen genügt es nicht, wenn man die Ideenlehre selbst nicht anerkennt, die These aus ihr abzuleiten. Dieser Zustand, daß die Frage, ob es für sich bestehende Ideen gibt, noch als unentschieden behandelt wird, scheint mir nur in die Zeit zu passen, wo Aristoteles und Xenokrates gemeinsam in Assos einer Schule vorstanden. Dazu stimmt auch, daß mehrfach in den Topika Lehren des Xenokrates als Beispiele verwendet und, meist ohne Zeichen der Billigung oder Mißbilligung, im Praesens berichtet werden. Allerdings fehlt es auch nicht an Polemik gegen ihn, mit und ohne Namensnennung. Die Stellen, die sich auf die Ideenlehre beziehen, sind folgende:

1. Top. § 113 a 25. Man kann eine These, die dem Subjekt ein *συμβεβηκός* zuschreibt, widerlegen, indem man zeigt, daß es dann zwei einander ausschließende *συμβεβηκεία* zugleich haben würde: *ὅταν εἰ τὰς ἰδέας ἐν ἡμῖν ἔρηται εἶναι· κινεῖσθαι τε γὰρ καὶ ἡρμῆν αὐτὰς συμβεβηκέναι, ἔτι δὲ αἰσθητὰς καὶ νοητὰς εἶναι· δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἡρμῆν καὶ νοητὰς εἶναι τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὕτως ὀδυνάτων ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκάζειν καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα σιγῆσθαι· ὁ ἄλλος δ' ὅτι καὶ αἰσθητὰ, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσὶ· διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὄψιν αἰσθήσεως τὴν ἐν ἑκάστῳ μερῇ γινώσκωμεν.* Es wird hier Anweisung gegeben, wie man die (zu Platons Lehre nicht stimmende) These: *τὰς ἰδέας ἐν ἡμῖν εἶναι* aus der platonischen Lehre, daß die Ideen unbewegt und intelligibel sind, widerlegen kann. Diese Anweisung paßt nur für Leute, die Einzelheiten der Ideenlehre diskutieren, während sie darüber einig sind, diese in ihren Grundzügen anzuerkennen.

2. Top. = 137 b 3. Wenn es sich um Widerlegung oder Nachweis eines *ἔστιν* handelt, kann man zu diesem Zweck die

Idee mitheranziehen. 'Επειτ' ἀποβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου, ἀνασκευάζοντα μὲν, εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο, ὅτ' τὸ ἴδιον ἀπεδέθη· οὐ γὰρ ἔστιν ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον· εἶναι ἐπὶ αὐτοανθρώπων οὐχ ὑπάρχει τὸ ἡρμεῖν, ἢ ἀνθρωπῶς εἶναι, ἀλλ' ἢ ἰδέα, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἡρμεῖν. — κατασκευάζοντα δέ, εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ἢ λέγεται κατ' αὐτὸς ἐκείνου, ὅτ' καίτοι μὴ εἶναι ἴδιον· ἔστιν γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον· εἶναι ἐπὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζώῳ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκατέθεαι καὶ ἢ ζῆναι αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἂν ζῆναι ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκατέθεαι. Diese Stelle enthält nichts, was uns vermuten lassen könnte, daß Aristoteles selbst oder ein Teil seiner Hörer die Existenz der Ideen nicht mehr anerkannte. Nur für solche, die sie anerkannten, war die Anweisung nützlich. Aber andere Stellen geben ein anderes Bild der Situation. Interessant ist es, daß unterschieden wird zwischen Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solchen, die sie als Gattungsexemplar besitzt. Daß sie auch letzteres ist, würde Plato selbst nicht zugegeben haben.

3. Top. ζ 143 b 23. Aristoteles zeigt, daß, wenn jemand den Gattungsbegriff ἀπορίαι in zwei Arten teilt, z. B. die Linie als μήκος ἀπλάτεις definiert, so daß die differentia specifica nur in der Aberkennung des πλάτος besteht, die Folge eintritt, daß der Gattungsbegriff an dem Artbegriff teilnimmt (συμβήσεται τὸ γένος μετέχειν τοῦ εἶδους). Denn da jedes μήκος entweder ἀπλάτεις oder πλάτος ἔχει καί, so mußte dies auch von dem γένος τῆς γραμμῆς gelten. Es würden also die Definitionen der Spezies auch für die Gattung zutreffen, entweder die der einen oder die der andern. ἔστι δ' ὃ εἰρημένως τόπος χρήσιμος πρὸς τοὺς τιθεμένους ἰδέας εἶναι· εἰ γὰρ ἔστιν αὐτὸ μήκος, πῶς κατηγορηθήσεται κατὰ τοῦ γένους· οἷα πλάτος ἔχει· ἔστιν ἢ ἀπλάτεις ἔστιν· δεῖ γὰρ κατὰ παντός μήκος τὸ ἕτερον αὐτοῦ ἀληθεύεσθαι, εἴπερ κατὰ τοῦ γένους ἀληθεύεσθαι μέλλει· τοῦτο δ' οὐ συμβαίνει· ἔστι γὰρ ἀπλάτεις καὶ πλάτος ἔχοντα μήκη· ὥστε πρὸς ἐκείνους μόνους χρήσιμος ὁ τόπος, εἰ τὸ γένος ἐν ἀριθμῷ ἔστιν εἶναι· τοῦτο δὲ ποιῶσιν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· αὐτὸ γὰρ μήκος καὶ αὐτὸ ζῆναι γένος ἔστιν εἶναι. Hier ist gar kein Zweifel möglich, daß Aristoteles die Ideenlehre in ihrer von Plato selbst vertretenen Form bereits verworfen hat. Denn wenn auch hier das Raisonnement nur empfohlen wird zum Zweck der Bekämpfung einer auf den kontradiktorischen Gegensatz gegründeten Einteilung, bezw. Artdefinition, die von einem Anhänger der Ideen-

lehre aufgestellt wird, so ist es doch anders gewendet auch geeignet, die Ansicht zu widerlegen, daß das γένος ein ἐν ἀριθμῷ sei. Zum mindesten wird die Unmöglichkeit erwiesen, daß die platonische Idee Gattungsbegriff sein kann. Also hatte Aristoteles, als er die Topik vortrug, mit der so aufgefaßten Ideenlehre bereits gebrochen.

4. Top. ζ 146 b 36 wird der Rat gegeben, wenn jemand die βούλησις als ἐπιζητῶν ἀγαθόν oder die ἐπιθυμία als ἐρεζὶς ἡδέος definiert, ihn darauf hinzuweisen, daß in beiden Fällen der ἐρεζόμενος oft gar nicht wisse, was ἀγαθόν und was ἡδὺ sei, daher man richtiger das φαινόμενον ἀγαθόν als Gegenstand der βούλησις und das φαινόμενον ἡδὺ als Gegenstand der ἐπιθυμία bezeichne. Hat er dagegen φαινόμενον in beiden Definitionen hinzugesetzt, so komme man ihm mit den Ideen: οὐ γὰρ ἐστὶν ἰδέα φαινόμενου οὐδενός· τὸ δ' εἶδος πρὸς τὸ εἶδος δοκεῖ λέγεσθαι, ὅλον αὐτῇ ἐπιθυμία αὐτοῦ ἡδέος καὶ αὐτῇ βούλησις αὐτοῦ ἀγαθόν· οὐκ ἔστιν οὖν φαινόμενον ἀγαθόν οὐδὲ φαινόμενον ἡδέος· ἀποκιν γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸ φαινόμενον ἀγαθόν· ἢ, ἡδύ. Man kann aus den Ethiken zeigen, daß wirklich beide scheinbar widersprechende Argumentationen im Sinne des Aristoteles wahr sind. Z. B. Eud. 1227 a 18 τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν. — — παρὰ φύσιν δὲ καὶ (κατὰ) διαστρεφὴν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. 28. ἐμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ. Nik. 1113 a 14 ἢ δὲ βούλησις οἷον μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἰρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθὸν εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινόμενου ἀγαθοῦ συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλευτὸν τὰγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται· ὃ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος· εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν· τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν τὸ βουλευτὸν λέγουσιν μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ' ἐκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δὲ ἄλλῳ φαίνεται καὶ, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πάναντία· εἰ δὲ διὰ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀρα φατέον ἅπλως μὲν καὶ κατ' ἀληθείαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον usw. Dieselbe Frage, die er später durch die Unterscheidung einer naturgemäßen βούλησις von einer perversen löst, die löst er in der Topikstelle noch mit Hilfe der αὐτῇ βούλησις, die sich auf das αὐτὸ ἀγαθόν bezieht. Da wir aber aus andern Stellen wissen, daß er damals mit der Ideenlehre in ihrer echten, platonischen Form schon gebrochen hatte, so ist es bemerkenswert, daß er sie doch noch zum Beweis einer Ansicht benützt, die er damals und auch später stets gebilligt hat, bemerkenswert, weil es

den Übergangszustand kennzeichnet, in dem er sich damals bezüglich der Ideenlehre befand.

5. Top. ζ 148 a 14. Für die Prüfung von Definitionen wird unter andern auch das Verfahren empfohlen, zu untersuchen, εἰ ἐπὶ τὴν ἰδέαν ἐφαρμόσει ὁ λεγθεὶς ὁρισμός· ἐπ' ἐνίων γὰρ τὸ συμβαίνει, οἷον ὡς Πλάτων ὀρίζεται τὸ θνητὸν προσάπτων ἐν τοῖς τῶν ζῴων ὁρισμοῖς· ἡ γὰρ ἰδέα οὐκ ἔσται θνητή, οἷον αὐτοάνθρωπος, ὥστ' οὐκ ἐφαρμόσει ὁ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδέαν· ἀπλῶς δ' εἰς πρόκειται τὸ ποιητικὸν ἢ παθητικόν, ἀνάγκη διακρινεῖν ἐπὶ τῆς ἰδέας τὸν ὅρον· ἀπαθείς γὰρ καὶ ἀκίνητος δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι· πρὸς δὲ τούτους καὶ οἱ τοιοῦτοι λόγοι χρηστέοι. Man muß diese Stelle mit der ad 2. angeführten in Verbindung bringen. Wenn man die dort erwähnte Unterscheidung solcher Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solcher, die sie als Gattungsexemplar besitzt, auch hier anwendet, dann ergibt sich, daß die Eigenschaft ἀπαθείς und ἀκίνητος zu sein, eine Eigenschaft der Idee als Idee, nicht aber auch als Gattungsexemplar ist: τῷ αὐτοανθρώπῳ οὐκ ὑπάρχει τὸ ἀπαθεῖ καὶ ἀκίνητον εἶναι, ἢ ἀνθρωπότης ἐστίν, ἀλλ' ἡ ἰδέα· ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου εἶναι τὸ ἀπαθεῖ καὶ ἀκίνητον εἶναι. Einem Gegner gegenüber, der diese Unterscheidung anerkennt, kann man also nicht eine Definition dadurch widerlegen, daß man zeigt, sie passe nicht auf die Idee bezüglich derjenigen Eigenschaften, die diese nur ἡ ἰδέα besitzt. Dieser τίτος ist nur brauchbar einem Gegner gegenüber, der die Idee mit dem γένος einfach identifiziert; denn wer das tut, der kann ihr keine Eigenschaften zuschreiben, die nicht allen Arten und Exemplaren der Gattung gemeinsam sind. Solche Gegner meint also Aristoteles, wenn er von den λέγοντες ἰδέας εἶναι spricht. Für ihn selbst aber stand jedenfalls fest, daß das γένος mit der Idee nicht identifiziert werden dürfte. Daß er deshalb auch das Dasein der Ideen überhaupt geleugnet haben mußte, können wir nicht behaupten. Vielmehr wäre es sehr auffallend, wenn er seinen Schülern solche Berufung auf die Idee in den Disputationen angeraten hätte, nachdem die Leugnung des Daseins der Ideen ein Bestandteil seiner Lehre geworden war. Dagegen erklärt sich seine Haltung in den Topika leicht, wenn er zwar die Scheidung des γένος von der Idee schon vollzogen, die Existenz der Ideen aber noch als debattierbar hatte gelten lassen. Diese Haltung scheint mir dieselbe, die wir den Philosophen in der Gr. Ethik 1182 b 9 ff.

und 1183 a 27 ff. bezüglich der Idee des Guten einnehmen sehen. An der ersten dieser beiden Stellen wird ausdrücklich die Idee von dem κοινὸν ἐν ᾧ παντὶ ὑπάρχον unterschieden: ἕτερον γὰρ τῆς ἰδέας τούτου δοξάζειν ἂν εἶναι· ἡ μὲν γὰρ ἰδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό· τὸ δὲ κοινὸν ἐν ᾧ παντὶ ὑπάρχει· οὐκ ἔστιν ὁμοίον τῷ χωριστῷ· οὐ γὰρ ἂν ποτὶ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ καθ' αὐτό εἶναι ἐν πᾶσι ὑπάρχει. Nun deckt sich freilich der Begriff des κοινὸν ἐν ᾧ παντὶ ὑπάρχον nicht ohne weiteres mit dem des γένος. Aber gemeint ist das durch die Definition ausdrückbare gemeinsame Wesen aller guten Dinge: λέγει δὲ ὁ ἄρως ὅτι τὸ τοιοῦτόν ἄγαθόν καθόλου, ὃ ἂν ᾗ αὐτὸ θε' αὐτὸ ἀριστόν· τὸ δὲ ἐν ᾧ παντὶ ἐνοπάρχον ὁμοίον τῷ ὄρω ἔστιν. Man sieht, daß an dieser Stelle die Idee des Guten scharf von der gemeinsamen Eigentümlichkeit aller guten Dinge, ihrer Gattungseigentümlichkeit, unterschieden, die Idee als solche aber nicht geleugnet wird. Es heißt ganz einfach: ἡ γὰρ ἰδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό; nicht einmal ein δοκεῖ τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι, wie in den Topika, wird hinzugefügt. Dieselbe Haltung zeigt auch die zweite Stelle 1183 a 27: ὅταν οὖν ὑπὲρ τάγαθου τις ἐπιχειρῇ λέγειν, οὐ λεκτικόν ἐστιν ὑπὲρ τῆς ἰδέας· καὶ τοι οἰόνται γε δεῖν, ὅταν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ἰδέας δεῖν λέγειν· ὑπὲρ γὰρ τοῦ μάλιστα ἀγαθοῦ φασὶ δεῖν λέγειν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον μάλιστ' ἐστὶν τοιοῦτον, ὥστε μάλιστ' ἂν εἴη ἀγαθὸν ἢ ἰδέα, ὡς οἰόνται· ὃ δὲ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς μὲν ἐστὶν ἴσως· ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικῇ ἐπιστήμῃ ἢ δυνάμει — ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τάγαθου, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν ἀγαθοῦ — διὸ οὐχ ὑπὲρ τοῦ κατὰ τὴν ἰδέαν ἀγαθοῦ τὸν λόγον ποιείται. Aristoteles hätte nicht sagen können, die Lehre, daß αὐτὸ ἕκαστον μάλιστ' ἐστὶν τοιοῦτον, also auch die Idee des Guten das μάλιστα ἀγαθόν, dürfte wahr sein, wenn er nicht in irgendeinem Sinn die Ideenlehre noch anerkannt oder zum mindesten für erwägenswert und debattierbar gehalten hätte. Aus der Ethik freilich schaltet er die Idee des Guten völlig aus. Diese Haltung scheint mir auch den Topikstellen über die Ideen zugrunde zu liegen, während die Eud. Ethik und Metaph. A eine ganz andere Haltung zeigen.

6. Top. γ 150 a 16. Diese Stelle bringt nichts Neues, sondern enthält nur eine Rückverweisung auf die ad 5. besprochene. Denn unter den empfehlenswertesten τόποι zur Bestreitung einer Definition wird hier genannt: καὶ ἐπὶ τῶν εἰδῶν σκοπεῖν εἰ ἐφαρμόζεται ὁ λόγος, ἐπειδὴ συνώνυμον τὸ εἶδος· ἐστὶ δὲ χρῆσιμον τὸ τοιοῦτον πρὸς τοὺς τιθεμένους ἰδέας εἶναι, καθάπερ πρότερον εἰρηγται.

7. Top. 6 158 a 24 wird ein Beweis für den Satz $\epsilon\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\alpha\ \epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\alpha\varsigma\ (\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\phi\eta\varsigma)$, der sicher von einem Platoniker, wahrscheinlich von Spensippos oder Xenokrates, stammt, weil er $\delta\iota\acute{\alpha}\ \mu\alpha\kappa\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$, $\epsilon\gamma\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\lambda\alpha\tau\tau\acute{\omicron}\nu\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\alpha\rho\chi\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ das Demonstrandum erweise, und außerdem das $\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\phi\eta\varsigma$, auf dem der Beweis beruhe, nicht deutlich mache, getadelt. In diesem Beweise wird zunächst als Axiom aufgestellt ebenderselbe Satz, der uns schon in der Gr. Ethik begegnet ist: $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ (\tau\omicron\iota\sigma\theta\epsilon\tau\omicron\nu)$. Wenn auch in unserer Topikstelle nicht, wie in der der Gr. Ethik, $\tau\omicron\iota\sigma\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ hinzugesetzt wird, so ist doch ohne Zweifel beidemale dasselbe gemeint, nämlich daß die Idee einer jeden Sache das Wesen derselben reiner und vollständiger besitzt und ausdrückt als die gleichnamigen Sinnendinge, ihre Abbilder ($\tau\omicron\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\omega\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$). Dieser Grundsatz wird nun zunächst auf das $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\tau\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\iota$ angewendet, also auf die Idee des Gegenstandes einer $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$. Diese muß nämlich, dem Grundsatz zufolge, mehr, d. h. reiner und vollständiger das Wesen eines möglichen Gegenstandes wahrer Meinung besitzen als die nicht ideellen möglichen Gegenstände einer solchen. Es gibt aber auch eine Idee der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$, die sich auf die Idee des $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\tau\epsilon\iota\nu$ bezieht, und diese muß, da sie sich auf ein $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\tau\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$ bezieht, auch selbst mehr als andere $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$ das sein, was sie ist, nämlich $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma$, und deshalb $\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\phi\eta\varsigma$ als alle übrigen ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\phi\eta\varsigma\ \tau\omicron\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\omega\nu$). Quod erat demonstrandum. Die Worte: $\eta\tau\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \text{---}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ gehören nicht zu der getadelten Argumentation, sondern zu der Kritik, sind also wohl an den Schluß des ganzen Abschnittes anzustellen. Für unseren Zweck, die eigene damalige Haltung des Aristoteles gegenüber der Ideenlehre festzustellen, ergibt die Stelle nichts Sicheres, da die Kritik der Argumentation eine lediglich formal logische ist. Aber die Tatsache, daß Aristoteles denselben Grundsatz, den er hier als ein unbewiesenes Postulat abzulehnen scheint, nämlich den Satz: $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ (\tau\omicron\iota\sigma\theta\epsilon\tau\omicron\nu)$, in der Gr. Ethik, mit den Worten: $\epsilon\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\iota\sigma\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\epsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \iota\pi\omicron\varsigma$, als „vielleicht wahr“ gelten läßt, macht es wahrscheinlich, daß er in den soviel früheren Topika derartige Argumentationen seiner orthodoxen platonischen Kollegen noch ganz ernstlich in Erwägung zog, also die Brücke zum Platonismus und im besonderen zur Ideenlehre

noch nicht ganz abgebrochen hatte. Auch in den andern auf die Ideen bezüglichen Stellen der Topika fanden wir Spuren einer Haltung, die die Ideen zwar nicht mehr mit den Gattungsbegriffen identifiziert, aber doch noch nicht gänzlich ihr Dasein leugnet.

Hiervon abgesehen hat uns die Untersuchung der Beispiele in den Topika ein Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik erschlossen und beleuchtet, das dem Platonismus noch viel näher stand als die in den drei Ethiken niedergelegte Lehrform. Diese früharistotelische Ethik war noch ganz auf die platonische Lehre von den drei Seelenteilen gebaut, deren jeder mit Vorstellungsvermögen und mit *ερεξίς* ausgestattet gedacht wurde. Die *βούλησις* war die *ερεξίς* des *λογιστικόν*, der *θυμός* die des *θυμοειδές*, die *ἐπιθυμία* die des *ἐπιθυμητικόν*. Was das Vorstellungsvermögen dieser drei Seelenteile betrifft, so wurde der *λογιστής*, das begriffliche Denken, natürlich dem *λογιστικόν* vorbehalten und nur in ihm gab es *δύξις*; die beiden andern Seelenteile besaßen nur *φαντασία*: *ὁ γὰρ ἐν ταύτῃ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δύξις*. Darum konnte auch das Ziel, das jeder der drei Seelenteile erstrebte, zunächst nur ein der spezifischen Natur jedes derselben entsprechendes sein, ein *φανόμενον* oder *πρὶ ἀγαθόν*. Daher gibt es von Natur drei *αἰρετά*, das *ἥδὴ* (im Sinne der *σωματικαὶ ἡδοναί*) als Ziel der *ἐπιθυμία*, das *καλόν* (im Sinne der *τιμῆ* und des *ἔπαινος*) als Ziel des *θυμός* und das *συμμέτρον* (im Sinne des äußeren Besitzes) als Ziel des *λογιστικόν*. So ist gewissermaßen das reine Licht des Guten durch die drei Medien in drei Farben gebrochen. Diese sind alle drei nur *φανόμενα ἀγαθά*. Das gilt selbstverständlich für die Strebensziele des *ἐπιθυμητικόν* und des *θυμοειδές*, die ja nur auf *φαντασία* angewiesen sind. Dem *ἐπιθυμητικόν* erscheint das *ἥδὴ* als das *ἀγαθὸν κατ' ἐξοχήν*. Aber von dem wahren *ἥδὴ*, welches wirklich mit dem Guten unzertrennlich verbunden ist, weiß es nichts. Dem *θυμοειδές* erscheinen *τιμῆ* und *ἔπαινος* als die wahren *καλὰ* und *ἀγαθά*. Aber von dem wahren *καλόν*, das nicht im Lob, sondern im Löblichen (*ἐπαινετόν*), nicht in der *τιμῆ*, sondern im *τίμιον* besteht, weiß es ebenfalls nicht. Das *ἅπλως καλόν* sind die Tugenden und ihre Betätigungen. Aber auch das *λογιστικόν*, solange es nicht die Tugend der *φρόνησις* besitzt, gelangt, obgleich seine *βούλησις* auf das Gute gerichtet ist, nur bis zu einem Scheinbild desselben,

dem *συμμέζον*. Je nachdem nun einer dieser drei übelberatenen Seelenteile allein die Herrschaft in der Seele an sich reißt, entsteht einer der drei *βίαι*, der *φιλότιμος βίαι*, in dem das *θυμοειδές*, der *εὐλόβητος βίαι*, in dem das *ἐπιθυμητικόν*, und der *φιλοχρήματος βίαι*, in dem ein übelberatenes *λογιστικόν* die Herrschaft führt. Das höchste praktische Gute, die Eudämonie, kann nur erreicht werden, wenn das *λογιστικόν* die Einsicht gewinnt, was zu ihr erforderlich ist, und wenn es die richtige Auswahl, die richtige Besitzergreifung und den richtigen Gebrauch der Güter lehrt. Ihm müssen die beiden andern Seelenteile zu gehorchen sich gewöhnen. Dann wird die ganze, jetzt erst einheitlich gewordene Seele die Glückseligkeit erreichen, das höchste Gut, das, weil es das *συμμέζον*, das *καλόν* und das *ἥδον* in sich vereinigt, allen drei Seelenteilen Befriedigung gewährt, aber deren Sonderziele, indem es sie zu einem einheitlichen höheren Ziele verbindet, alle drei auf eine höhere Stufe hebt. Die vollkommene Betätigung der ganzen Seele gemäß der Tugend ist das *ἀριστον*, *καλλίστον* und *ἥδιστον* zugleich. In dieser Ethik war die Lehre von der Tugend als *μετέτης* noch nicht vorhanden. Sie war auch in ihr entbehrlich. An Stelle des *μέγιστον ὡς ἐν ἐπρόνομος ὁρίσται*, das nach der späteren Lehre auf jedem einzelnen Gefühlsgebiete den Maßstab der tugendhaften *ἔξις* bilden sollte, war damals die Regelung aller drei *ὁρίσται* durch die *πρότης* bezüglich der Auswahl, der Aneignung und des Gebrauches der zum Aufbau der Glückseligkeit geeigneten Güter der beherrschende Gesichtspunkt der Lehre. Alle Affekte und Triebe waren auf die drei Seelenteile verteilt und dementsprechend auch die diese *πάθη* regelnden Tugenden. Auch schon damals waren die Tugenden *ἔξις* und mit *προαίρεσις* verbunden. Aber *μέγιστον ἔξις*, *μετέτης* waren sie noch nicht.

Mir scheint, daß wenigstens diese Grundlinien der früh-aristotelischen Ethik aus den ethischen Stellen der *Topika* sich deutlich herausheben und daß ihre Kenntnis uns einen doppelten Vorteil bringt: erstens insofern sie vieles Schwerverständliche in den Ethiken und in der Entwicklung, die von der Großen über die Eudemische zur Nikomachischen Ethik führt, einleuchtend erklärt aus der uns bis jetzt unbekannt gebliebenen, aber überall vorausgesetzten Fundamentalschicht der aristotelischen Ethik; sodann aber auch, weil sie zu dem schwierigen

Problem der allmählichen Entwicklung des aristotelischen Systems aus der von Plato überkommenen Lehrform einen kleinen Beitrag liefert. Dieses Problem ist zu groß und zu schwierig, um von einem Einzelnen gelöst zu werden; aber ich hoffe, daß meine Ergebnisse viele Mitforscher anregen und ermutigen werden, die in dieser Abhandlung beschrittene Bahn weiter zu verfolgen.

Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 205. Band, 5. Abhandlung

Die Edlinge in Karantanien
und der
Herzogsbauer am Fürstenstein bei Karnburg

Von

Dr. August Jaksch-Wartenhorst

korr. Mitglieder der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 19. Jänner 1927.

1927

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Es sei vorausgeschickt, daß ich nur das ursprüngliche Wesen der Herzogszeremonien am Fürstenstein ergründen will und mich auf die spätere Weiterentwicklung nur so weit einlasse, als es für meine Zwecke notwendig ist.

Von den neuzeitlichen Forschern, welche sich mit dem Thema beschäftigt haben, ist Paul Puntschart als erster zu nennen,¹ welcher die Herzogseinsetzung als eine Folge des Sieges des Ackerbauers über den Nomaden ansieht, daher ihm (S. 144 ff., 239) die Edlinge jene slowenischen Bauern bedeuten, welche über den Hirtenadel gesiegt haben, und auch ein Edling den Herzog einsetzt. Der Fürstenstein symbolisiert den Besitz des Landes (S. 136).

Emil Goldmann,² welcher schon im Buchtitel seine Erklärung der Fürstensteinzeremonie zum Ausdruck bringt, sieht den Herzogsbauer als bauerlichen Nachfolger des Priesterwärters der alten Kultstätte der Slowenen beim Fürstenstein an (S. 209). Der Herzogsbauer nimmt den deutschen Herzog in den Stammesverband der Slowenen auf, nachdem die einheimischen Herzoge beseitigt waren, also nach 828.³ Der Fürstenstein ist ein slowenisches Kultobjekt, ein Altar (S. 70).

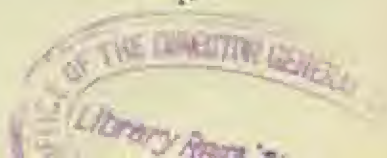
Georg Graher geht⁴ vom Schwabenspiegeleinschub, 1282 bis 1286 anläßlich Herzog Meinhards von Kärnten Regierungseintritt verfaßt, aus. Der Herzog hat seine Rechte teils vom Lande, teils vom Könige (Rich, S. 20—21). Die Landgemeinde besteht aus freien Bauern, Edlingen (S. 74—

¹ Herzogseinsetzung u. Huldigung in Kärnten, Leipzig 1899. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforschung 23, 311 ff.

² Die Einführung d. deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband, Breslau 1903 (Gierke, Untersuchungen, 68. Heft). Vgl. meine Besprechung: Mitteilungen 25, 699 ff.

³ Mon. hist. duc. Carinthiae 3, n. 14.

⁴ Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 190. Band, 5. Abhdlg. 1919: Der Eintritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein in Karnburg. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes 49, 284 ff.



75), die sich einen Richter wählt, der Umfrage hält, ob der neue Herzog den Edlingen paßt oder nicht, welchen formell ein Ablehnungsrecht zugestanden wird. Paßt er ihnen, so empfängt ihn das gesamte Volk glänzend und führt ihn, auf einem Feldpferd sitzend, zu einem Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, dem Fürstenstein, den er in Begleitung des Volkes dreimal umkreist, worauf der Herzog in alle seine Rechte eintritt. Die Volksversammlung, deren Ursprung in fränkische Zeit zurückgeht, sieht Graber, wie schon früher von Maurer, als „gebotenes Ding“ an, welches nur im Bedarfsfall einberufen wurde, wenn die Herzogswürde neu zur Besetzung gelangte. Der Herzogsbauer hat vor dem Auftreten des Herzogs das oberste Richteramt im Lande inne (S. 71) und der Fürstenstein ist das Sinnbild der obersten richterlichen Gewalt im Lande (S. 67, 133).

Primus Lessiak³ hatte indessen einen Aufsatz unter dem Titel: Edling—Kazaze veröffentlicht, welcher Aufsatz für die weitere Erforschung des Wesens der Edlinge — nicht Edlinger, wie S. 82 betont wird — bedeutungsvoll werden sollte. Er leitet die slowenische Ortsbezeichnung Kazaze für Edling von einem turko-tatarischen Wort her und hält die Edlinge für turko-tatarische, d. h. awarische Herren der Alpenalpen.

Ludmil Hauptmann in seinem Aufsatz: Politische Umwälzungen unter den Slowenen vom Ende des 6. Jahrh. bis zur Mitte des 9. Jahrh.⁴ will die Edlinge (S. 261) nicht als Awaren gelten lassen, sondern den Karantanerstaat als eine kroatische Gründung ansehen. Er stellt den Satz auf, daß die gesellschaftliche Stellung und die Bräuche bei der Herzogseinsetzung die Edlinge deutlich als ersten Stand im Lande kennzeichnen, welche er für Kroaten hält. Der Name Edling soll so entstanden sein, daß im Gegensatz zum Karantaner, welcher als Awarenknecht seine neuen Herren mit dem turko-tatarischen Lehnswort Kases begrüßte, der Deutsche diesen Titel wörtlich in Edling übersetzte. Ja, Hauptmann geht noch weiter. Er veröffentlichte einen Aufsatz, betitelt: Karantanska

³ Carinthia I 1913, S. 81 ff. als Beitrag zur Ortsnamenkunde u. Siedlungsgeschichte der österreichischen Alpenländer.

⁴ Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforsch. 36, 229 ff. (1915).

Hrvatska,⁷ zu deutsch das karantanische Kroatien, wo er sich des längeren mit den Kasazen = Edlingen beschäftigt, ja sogar die Ausführungen Grabers über den Schwabenspiegel für seine Idee ausbeutet. Wie kommt nun Hauptmann zur Vorstellung einer kroatischen Oberherrschaft? Konstantin VII. Prophyrogenitos (912—959)⁸ erzählt, daß die dalmatinischen Kroaten in Pannonien und Illyricum ihre Herrschaft eingerichtet haben (7. Jahrh.). Mit Berufung auf Schafarik⁹ und Catalanich,¹⁰ welches letztere Werk von Schafarik (S. 277) aber als reine Kompilation ohne Quellenbenützung bezeichnet wird, bezieht Hauptmann den Namen Illyricum auf Noricum, wozu freilich einst Karantanien gehörte, während Schafarik nur nach reiflicher Überlegung, also auch nicht ohne Bedenken, für diese Deutung eingetreten ist, die übrigens auf Mikotey¹¹ zurückgeht. Alles dies, wie auch das Vorkommen von Kroatensiedlungen, ja sogar eines Kroatenganes in Kärnten, berechtigt kaum zum Schluß auf eine einstige Kroatenoberherrschaft über die Slowenen in Karantanien. Šišić¹² (S. 59, Anm. 1) setzt übrigens Illyricum nicht gleich Noricum und weiß von kroatischer Oberherrschaft in Karantanien nichts. Dagegen erzählt er (S. 50), daß die Südslawen nicht als einheitliches Volk mit einem festen Ziel, sondern zersplittert in kleinere Stammesorganisationen in die Geschichte eingetreten sind. Es können daher durch den awarischen Druck mit den Slowenen Splitter anderer Slawenstämme, wie Kroaten, in Karantanien am Schlusse des 6. Jahrh. eingewandert sein, ja vielleicht sogar Dudleiben, wie Hauptmann aus dem einen Ortsnamen Dulieb bei Spittal a. d. Drau (zirka 1060—1070) zu schließen sich berechtigt glaubt.¹³

⁷ Zbornik Kralja Tomislava Jugoslavenako akademije (1925), S. 297 ff. Die Übersetzung verdanke ich Herrn Oberbaurat Kuno Weidmann in Klagenfurt.

⁸ De administrando imperio cap. 30. Bonner Ausgabe v. Becker.

⁹ Slawische Altertümer. deutsch v. Mosig von Aehrenfeld 2, 279.

¹⁰ Storia della Dalmazia, Zara 1834.

¹¹ Otiorum Croatiae liber, Budapest 1886, S. 112 ff.

¹² Gesch. d. Kroaten, 1. Bd., Zagreb 1917.

¹³ Mitteilungen I. c. 30, 234, wogegen Pirchegger I. c. 33, 319 die Grafenschaft Dudleipa auf Steiermark beschränkt.

Nun wollen wir die Verhältnisse im alten Karantanien mit Zugrundelegung der einzigen leider nicht einwandfreien Quelle, der *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*,¹⁴ betrachten, jedoch im Auge behalten, daß die *Conversio* eine zirka 870 über Auftrag des Erzbischofs Adalwin von Salzburg verfaßte Streitschrift gegen die Neuerrichtung eines mährisch-pannonischen Erzbistums durch Methodius¹⁵ ist, daß daher Adalwin Ereignisse seiner Zeit um mehr als hundert Jahre früher zurückverlegt haben kann. Dazu dürfen wir auch spätere Quellen nicht außeracht lassen, die uns vom nur schwer zu bewältigenden Widerstand der Karantaner gegen die Christianisierung Nachricht geben. Endlich sind die Nachrichten zu berücksichtigen, welche von verhältnismäßig recht später Gütergewinnung christlicher Kirchen und von Klostergründungen innerhalb Karantaniens melden.

Die *Conversio* erzählt, daß Herzog Odilo von Baiern († 18. Jänner 748), von Herzog Boruth von Karantanien gegen die auf sein Land anrückenden Awaren zu Hilfe gerufen, diese leistete, aber gleichzeitig die Gelegenheit benützte, die Karantaner nach Besiegung der Awaren zu unterwerfen. Herzog Odilo nahm bei seinem Abzug Geiseln aus Karantanien nach Baiern mit, darunter den Sohn des Herzogs Boruth, Cacatius, und Boruths Brudersohn, Cheitmar. Boruth, wenn nicht selbst schon Christ, mindestens ein Christenfreund, bat, beide im Christentum zu erziehen und taufen zu lassen, was auch geschah, aber innerhalb Karantaniens selbst — wie die Folge zeigt — nicht so leicht möglich war. Nach dem Tode Boruths sendeten die Baiern, als ihr Herzog Tassilo III. noch unter Vormundschaft Pipins stand, daher zwischen 748 und 751, über Befehl der Franken auf Bitten der Karantaner den Christ gewordenen Cacatius zurück: *et illi ducem sibi fecerunt.* Als Cacatius schon nach drei Jahren starb, wurde auf Bitten der Karantaner mit Erlaubnis König Pipins zwischen 751 und 773 (vor Tassilos Abfall) der ebenfalls Christ gewordene Cheitmar als Herzog zurückgegeben: *quem suscipientes idem populi ducatum sibi dederunt* — also

¹⁴ Mon. Germ. Script. 11, 4—14.

¹⁵ Bretholz, Gesch. Mährens, I, 83.

nicht ein Volk, sondern mehrere Völker. Unter Herzog Cheitmar wurde das geistliche Abhängigkeitsverhältnis zum Bistum Salzburg angeblich fester begründet. Dem Bistum entrichtete Herzog Cheitmar alljährlich für die Seelsorge Abgaben, erzählt die zirka 870 verfaßte *Conversio*. Und merkwürdigerweise brachte Erzbischof Adalwin von Salzburg 864 bei König Ludwig d. D. vor, daß *quandocumque in Karantano veniret causa predicationis, quod ipse comes de Karantano et populus ipsius terre coniectum facere deberet, sicut antecessoribus suis fecerunt* (M. C. 1 n. 1). Man wird mit Rücksicht auf die dem Herzog Cheitmar folgenden Ereignisse kaum glauben können, daß diese 864 so scharf betonte Abgabepflicht des karantanischen Grafen, Nachfolgers der alten Herzoge, und des Volkes bis auf die Tage Cheitmars zurückgeht, sondern daß Erzbischof Adalwin Verhältnisse, die zu seiner Zeit, zirka 870, üblich waren, in so frühe Zeit zurückverlegt hat. Noch dazu hat schon ein Capitulare König Karls von 770 verfügt, daß in der Mission tätige Bischöfe nicht nur von den Priestern aufgenommen und verpflegt werden müssen, sondern auch vom Volke dazu entsprechende Beisteuer zu leisten ist.¹⁶ Es macht den Eindruck, daß das auch zur Zeit Erzbischof Adalwins erzählte Herzogmachen durch die Karantaner (*ducem sibi facere, ducatum sibi dare*) nicht in die Zeit der Herzoge Cacatius und Cheitmar paßt, sondern in spätere Zeit gehört, und zwar nach 788, als der fränkische König Karl Herr der Karantaner geworden war. Doch verfolgen wir die Geschehnisse unter Herzog Cheitmar weiter. Er war nicht allein nach Karantanien gekommen, sondern brachte den Priester Majoran mit, den Neffen des Priesters Lupo von Chiemsee, seines Taufpaten. Er bat den Bischof Virgil von Salzburg (746—784) zirka 767 das karantanische Volk persönlich zu besuchen und im Christentum zu bestärken. Aber Virgil getraute sich nicht, persönlich zu kommen, sondern sendete den Bischof Modestus in Gesellschaft einer Anzahl Priester, welcher einige Kirchen in Karantanien weihte, von denen Maria Saal, St. Peter im Holz und „Undrina“ (zwischen Judenburg und Knittelfeld) genannt werden. Bischof Modestus blieb bis zu seinem Tode

in Karantanien. Als darauf Herzog Cheitmar den Bischof Virgil abermals bat, wenn möglich persönlich nach Karantanien zu kommen, wurde dies durch einen Aufstand (*caraula*) gegen den Herzog¹⁷ unmöglich gemacht, offenbar der Heiden gegen die Christen, so daß der von Virgil gesendete Priester entfliehen mußte. Doch Cheitmar warf die Rebellen nieder, was nur mit Waffengewalt möglich war, und Bischof Virgil († 784) konnte daher wieder Priester nach Karantanien senden. Jedoch erschien kein Bischof mehr. Nach Cheitmars Tod treten aber wieder die heidnischen Untertanen in Aufstand, so daß durch mehrere Jahre überhaupt kein christlicher Priester in Karantanien weilen konnte. Dies nahm der Oberherr Karantaniens, Herzog Tassilo III. von Baiern, nicht gleichgültig hin, um so mehr als er fühlte, daß zur Gründung einer Missionsburg, eines Klosters im heidnischen Lande selbst noch nicht die Zeit gekommen war. Was dort nicht möglich war, schuf Tassilo an der Westgrenze. 769 schenkte er das Gebiet von Innichen¹⁸ dem Kloster Scharnitz am Fuße des Karwendelgebirges in der Diözese Freising zu dem einzigen Zweck, um das ungläubige Geschlecht der Slawen auf den Weg der Wahrheit zu führen, worauf Tassilo bald zu den Waffen griff und die heidnischen Karantaner 772 niederwarf.¹⁹ Die Folge des Sieges war die Einsetzung des Herzogs Waltunc in Karantanien, dessen Nationalität nicht angegeben wird. Auf seine Bitten sendete Bischof Virgil († 784) wieder eine Reihe von Priestern nach Karantanien, ohne daß wir außer ihren Namen etwas von ihrer Tätigkeit und ihren Erfolgen erfahren. Jedenfalls konnte von endgültigen Bekehrungserfolgen noch lange keine Rede sein, wenn auch Herzog Tassilo III. 777 an der Nordgrenze Karantaniens in Kremmünster in einer von Slawen bewohnten Gegend noch ein Benediktinerkloster begründete.²⁰ Von Karantanien hören wir dann überhaupt längere Zeit nichts.

¹⁷ Si quis seditionem suscitaverit contra ducem quod Baiuvarii caraulum dicunt Mon. Germ. Leges 3, 282 sagt die Lex Bajuvariorum.

¹⁸ Fontes ver. Aust. II, 31, 3 zu 770.

¹⁹ Annales z. Emmeramni Ratispon. maiores M. G. Script. 1, 92.

²⁰ Hagn, Urkundenbuch, S. 1.

Doch war es von Bedeutung, daß der Frankenkönig Karl 776²¹ das Langobardenreich eroberte und fränkische Grafen und Besatzungen Besitz von dem an Karantanien unmittelbar angrenzenden Friaul nahmen.

Bald sollte auch Baiern unter fränkische Herrschaft kommen. Als Herzog Tassilo III., durch seine langobardische Verwandtschaft aufgestachelt, 787 gegen den Willen seines Volkes einen Aufstand plante, unterwarf er sich bald und wurde noch einmal in Gnaden aufgenommen.²² Als er sich aber 788 wiederum zum Kampfe gegen König Karl rüstete²³ und gar ein Bündnis mit den Awaren schloß, gab es keine Schonung mehr. Rasch wurde er überwunden und Tassilo und seine Familie durch Unterbringung in verschiedene Klöster unschädlich gemacht. Baiern und damit auch Karantanien kamen dauernd unter fränkische Herrschaft.²⁴ Die Karantaner blieben dem König Karl zugetan, da er, wie wir aus dem Schweigen der Quellen schließen müssen, mit ihnen keine Veränderung vornahm, ihnen sogar ihre Herzoge beließ. Die Zuneigung mußte wachsen, als der König 791²⁵ seine Feldzüge gegen das Reich der Awaren, der alten Plagegeister der Karantaner, begann und nach schweren Opfern 796²⁶ siegreich zu Ende führte.

Ganz ähnlich wie von Bischof Virgil von Salzburg († 784) erzählt die *Conversio*, daß sein Nachfolger Arno (785—821) noch vor seiner Erhebung zum Erzbischofe (798) Priester weihte und diese in das Slawenland nach Karantanien und nach Unterpannonien, wo sich indessen Baiern neben Slawen niedergelassen hatten, zu den einheimischen Herzogen und Grafen entsendete. Nach Arnos Erhebung zum Erzbischof erhielt dieser von König Karl den Auftrag, dort das bischöfliche Amt auszuüben. Er tat es, weihte Kirchen und Priester und predigte dem Volke, fühlte aber, daß seine Kräfte für diese schwierige Mission allein nicht ausreichten, weshalb er

²¹ Hölmer-Mühlbacher-Lechner, *Reg. imp. P.*, n. 200.

²² Hölmer-Mühlbacher-Lechner, *Reg. imp. P.*, n. 286b.

²³ Ebenda n. 296a.

²⁴ Ebenda n. 297b.

²⁵ Ebenda n. 314b.

²⁶ Ebenda n. 333b ff.

auf Befehl des Königs den Theodorich zum Hilfsbischof weihen konnte, den Arno und Graf Gerold als Präfekt von Baiern († 799)²⁷ als Chorbischof in Karantanien und Unterpannonien einführten. Theodorich konnte ungestört seinen Dienst versehen, bis unter Erzbischof Adalram (821—836) Otto sein Nachfolger wurde.

Wenn auch, als Bischof Arno von Salzburg mit Erlaubnis König Karls 788²⁸ den Gesamtbesitz seiner Kirche aufzeichnen ließ, wie er sich durch Schenkungen der bayerischen Herzoge und Privater gebildet hatte, wir sehen, daß das Bistum bis dahin keine einzige Liegenschaft innerhalb seines karantanischen Missionsgebietes sein Eigen nennen, daher von Abgaben des karantanischen Herzogs und seines Volkes seit den Tagen Herzog Cheimars kaum die Rede gewesen sein konnte, so hatten sich doch seither die Zeiten gewaltig geändert. Schon nachdem Karantanien 772 unter bayerische und 788 unter fränkische Oberherrschaft unmittelbar gekommen war, hören wir nichts mehr von Aufständen der heidnischen Karantaner gegen ihren christlichen Herzog. Aber die Christianisierung war noch lange nicht gänzlich gelungen. Es gab noch immer zwei Parteien, eine heidnische und eine christliche im Lande, wenn auch König Karl schon in einem Capitulare von 770²⁹ den Bischöfen eingeschärft hatte, in ihren Diözesen keine heidnischen Gebräuche zu dulden.

Diese Parteinng beleuchtet die Ingo-Anekdote, welche die *Conversio* erzählt. Als Bischof Arno (S. 5) vor 798 Geistliche zu den einheimischen Herzogen und Grafen sendete, war einer der Herzoge und Grafen Ingo, den das Volk außerordentlich liebte und ihm blindlings gehorchte, so daß besonders einen schriftlichen Befehl niemand unbeachtet zu lassen wagte. Ingo lud die Herren und Knechte zum Mahle. Letztere, welche bereits die Taufe empfangen hatten und wahrhaft gläubig waren, mußten an Ingos Tisch Platz nehmen und wurden aus kostbarem Geschirr bewirtet, während ihren noch heidnischen Herren, wie Hunden, vor der Türe Brot, Fleisch

²⁷ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. 1^a, n. 348 a, 350 f.

²⁸ Salzburg. UB. 1, 1.

²⁹ Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. 1^a, n. 129.

und Wein in schwarzen Gefäßen gereicht wurde. Als die Herren Ingo fragten, warum er sie so behandle, antwortete er, daß sie, die Nichtgetauften, unwürdig seien, mit den Getauften beisammen zu sitzen, daher ihnen beim Mahl der Platz vor dem Hause, wie den Hunden, gebühre. Daraufhin sollen sich die Herren besült haben, die Taufe zu empfangen, und der christliche Glaube nahm zu. So gutmütig werden die heidnischen Herren nicht immer gewesen sein und kann ihr Verhalten nicht nur aus der allgemeinen Beliebtheit Ingos bei beiden Parteien zu erklären sein. Auch dürften nicht bloß die Unfreien Christen, dagegen alle ihre Herren Heiden gewesen sein, sondern gewiß war ein Teil der Herren bereits Christen, welche sich durch Bewaffnung ihrer christlichen Unfreien schützen mußten. Jedenfalls war das Benehmen Ingos gegen die Karantaner, mag er nun Herzog, Graf oder ein Königsbote (*missus*) gewesen sein, wie Puntschart²⁰ vermutet — vielleicht war er Herzog der Karantaner²¹ —, nur dadurch möglich geworden, daß die Unfreien Christen in der Mehrheit und bewaffnet, aber auch die heidnischen Herren jedenfalls mit Waffen versehen, jedoch in der Minderheit waren, weil sie sich sonst eine solche Erniedrigung seitens Ingos nicht hätten ruhig gefallen lassen.

Zur Erklärung dieser eigentümlichen Verhältnisse darf wohl ein Capitulare König Karls vom Jahre 789²² herangezogen werden, erlassen also, nachdem er 788 Herr der Baiern und Karantaner geworden war. Es ist das sogenannte Capitulare missorum (der Königsboten), in welchem die Ablegung des Treueides von allen über zwölf Jahre alten Untertanen gefordert wird, unter welchen als besonderer Stand hervorgehoben wird: *aervi qui honorati beneficia et ministeria tenent vel in bassallatico honorati sunt cum domini sui et caballos*

²⁰ Herzogseinsetzung S. 279.

²¹ Wie Abt Johann v. Viktring, ed. Schneider I, 43, 252, 293, mit ungegründeter absoluter Sicherheit angibt.

²² Mon. Germ. Leg. sect. II, 1, n. 25 (567) zu 792 oder 786; Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I³ n. 273. Vgl. Hans Fehr, Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter in d. Zeitschrift d. Savignystiftung f. Rechtsgesch. 48, German. Abteilung 35, 121, dessen Ausführungen die Abfassung dieser Abhandlung veranlaßten, setzt das Capitulare an 789. Vgl. seine deutsche Rechtsgeschichte¹, 354 ff.

arma et scuto et lancea spala et semespatio (statt *semetspatio*) *habere possunt*. Zu deutsch wörtlich: ‚Knechte die, geehrt, Lehen und Ämter haben, oder durch den Vasallenstand geehrt sind wie ihre Herren und Pferde, Waffen, Schild, Lanze, Schwert und Halbschwert haben dürfen.‘

Dadurch fällt ein Lichtstrahl auf das Vorgehen Ingos, der vielleicht selbst Herzog der Karantaner war. Er konnte sich das geschilderte Vorgehen gegen die heidnischen Herren, von welchen gewiß eine Anzahl schon christlich war, erlauben, weil er sich des Schutzes der christlichen mit Lehen und Waffenrecht ausgestatteten Unfreien zu erfreuen hatte. Wenn auch diese Erzählung als Anekdote²² bezeichnet wird, so ist ihr schon mit Rücksicht auf das erwähnte Capitulare, noch mehr aber im Hinblick auf den 1282—1286 entstandenen Schwabenspiegeleinschub²³ ein starker geschichtlicher Hintergrund beizumessen. Ich gebe die hier in Betracht kommenden Stellen aus dem Einschub, einem auf alte Überlieferung zurückgehenden Weistum, welches mit jüngeren Zusätzen versehen wurde, nach Grabers Übertragung: Von den Rechten der Kärntner Herzoge. Wie ein Herzog von Kärnten seine Rechte theils vom Lande, theils vom Könige (Rich) hat . . . Ihn darf niemand zum Herzog oder Herren haben oder nehmen als die freien Landsassen in diesem Lande; diese sollen ihrerseits ihn zum Herrn nehmen, sonst keinen. Das sind die freien Bauern desselben Landes, die heißt man die Landsassen in dem Land. Diese wählen unter sich einen Mann zum Richter, der sie der Ansehnlichste, der Vornehmste und Klügste dünkt. Bei ihnen gibt weder adelige Geburt noch Macht den Ausschlag, sondern nur Tüchtigkeit und Wahrhaftigkeit. Daran sind sie wieder durch den Eid gebunden, den sie den Landherren (Landlütten) und der Landesgemeinde (dem Land) geschworen haben. Derselbe Richter befragt dann die Landsassen insgesamt und wieder jeden Einzelnen für sich mit Beziehung auf den Eid, den sie den Richtern,²⁴ der Landesgemeinde und den Landsassen geschworen haben, ob der betreffende Herzog

²² So Haack, Kirchengeschichte Deutschlands¹ 2, 469.

²³ Graber, Einritt, 20 ff.

²⁴ Jedemfalls verschrieben für richtig: dem Richter.

der Landesgemeinde und den Landherren brauchbar und tauglich erscheine, für das Land passe und sich gut schicke. Und gefällt er ihnen nicht, so muß ihnen der König (das Reich) einen andern Herrn und Herzog geben.' Paßt er ihnen aber, so zieht die Gesamtheit dahin, auf allgemeinen Beschluß, hoch und nieder und sie empfangen ihn mit glänzendem Prunk, wie es sich nach Landesbrauch geziemt . . . setzen ihn sodann auf ein Feldpferd und geleiten ihn hierauf zu einem Stein, der zwischen Glanegg und Maria Saal liegt.'

Es ist ein großes Verdienst Grabers, daß er als erster diese älteste Überlieferung bezüglich der Herzogszeremonien zur Grundlage seiner Untersuchung gemacht hat. Seine Vorgänger: Puntchart (S. 72) hat der Einschub als für seine Arbeit von sehr geringer Bedeutung bezeichnet, Goldmann ihn ganz beiseite gelassen. Aber Graber hat das Wesen des Einschubes nicht richtig erkannt, weil er die Ingo-Erzählung nicht entsprechend verwertet und ihm das Capitulare von 789 unbekannt war, auf das ich ja auch erst durch Fehrs Aufsatz über das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter aufmerksam gemacht wurde.

Wenn nun nach dem Vorgesagten der Sinn der Schilderung des Einschubes richtig erfaßt wird, handelt es sich zunächst, ganz entsprechend dem Capitulare von 789, um die mit Lehen und Waffen ausgestatteten christlichen freien Landsassen, freien Bauern (Edlinge), welche in der Mehrzahl durch einen von ihnen gemäß ihrem dem Lande und den christlichen Landleuten (Herren) geleisteten Eid einen Richter erwählen, welcher im Verein mit den Landsassen den neuen nach Karantanien vom König (Reich) gesendeten Herzog hinsichtlich seines christlichen Glaubens zu prüfen hatte, ein Verfahren, welches dem anwesenden, zum Teil noch heidnischen, schwer bekehrbaren Volk, dem viele Adelige (Landleute) angehörten, die Bedeutung des christlichen Glaubens vor Augen führen sollte, was auch ein Mittel war, neue Anhänger zu gewinnen. Der Richter fragt dann, ob der neue Herzog dem Volke passe. Paßt er nicht, so muß der König (Reich) einen anderen Herzog schicken, was natürlich nur formell gedacht war, da wohl von Seite des Reiches, des Königs, vorgesorgt war, daß nur ein christlicher

Herzog in das Land kam, wie schon in den Tagen des Cacinus und des Cheitmar. Aber diese Glaubensprüfung des neuen Herzogs durch das christliche Volk unter Vorsitz des gewählten Richters ist das, was die *Conversio*, in frühkarantanische Zeit verlegend, mit den Ausdrücken *ducem sibi facere* und *ducatum sibi dare* durch das Volk oder die Völker bezeichnet. Daher kann auch der Einschub richtig sagen, daß der Herzog seine Rechte „von dem Lande und auch von dem rich hett“, ersteres rein formell, wie bereits erwähnt wurde. Es wird begreiflich, daß der neue Herzog in Bauerntracht vor dem ihn zu prüfenden Bauernvolk erschien, daß er vom Richter angehalten wurde und Fragen beantworten mußte, die sich auf seine Rechtgläubigkeit bezogen, daß er nach seiner allgemeinen Anerkennung dem Richter für seine Mühewaltung ein Entgelt zukommen ließ und schließlich seine Bauernkleider mit herzoglichen vertauschte. Alle diese Einzelheiten finden wir in einer ihrem Wesen unverstandenen Form in Ottokars Reimchronik 1301—1308 verfaßt³⁶ und bei Abt Johann von Viktring in seiner Erzählung aus den Jahren 1340—1341³⁷ wieder. Hier ist es der auf Ottokar im Wortlaut zurückgehende *rusticus libertus* . . . *per successionem stirpis ad hoc officium hereditatus*, letzteres ein späterer Zusatz, wie zu zeigen sein wird, aber der *rusticus libertus* ist in seinem Wesen der von den Freibauern erwählte Richter, welchen der Einschub erwähnt, nur in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr erkennt.

Leider hat Graber nicht verstanden, daß eben diese uns im Einschub angedeuteten Zeremonien mit dem Richter diejenigen sind, welche sich später auf dem Fürstenstein abspielen. Dieser, heute noch erhalten³⁸ und in der Eingangshalle des Landesmuseums zu Klagenfurt aufgestellt, die attische Basis einer römisch-jonischen Säule aus den Überresten Virunums, einst bei Karnburg³⁹ stehend, wurde zufällig einmal von dem von den Edlingen gewählten Richter

³⁶ Mon. Germ. Deutsche Chroniken, 3. Bd. 1997—2009.

³⁷ ed. Schneider I. 251, 290.

³⁸ Puntschart, S. 13, Abbildung.

³⁹ Sein ursprünglicher Standort ist heute nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Puntschart, S. 15 ff.

gelegentlich des Regierungsantrittes eines Herzogs als Sitzplatz gewählt und erhielt durch Wiederholung der Zeremonie auf demselben im Laufe der Zeit eine gewisse Weihe. Der vom Einschub erwähnte Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, der dreimal umkreist wurde, kann aber niemals, wie Graber annimmt, der Fürstenstein in Karnburg gewesen sein, sondern nur der Herzogsstuhl, worauf der Landesfürst in alle seine Rechte eintrat.

Graber irrt, wenn er (S. 67) behauptet, der Einschub hätte das von Ottokar und Johann erwähnte Frage- und Antwortspiel zwischen dem Edlingbauer und dem Herzog nie mit Stillschweigen übergehen können, falls er es gekannt hätte. Wenn der Richter und das Volk den Herzog prüfen, ob er ihnen paßt, so mußten sie an ihn Fragen stellen, deren Wortlaut der Einschub nicht wiedergibt, aber wohl gekannt hat. Gerade die Frage nach dem wahren Glauben deutet, entgegen Graber (S. 78), auf die Zeit der Christianisierung; vielleicht gehört auch die Frage nach Freiheit der Person des Herzogs formell dazu, da ja bei der Prüfung die freien Edlinge die Hauptrolle spielten. Das Frageverfahren ist nicht erst 1286 bis 1308 dazugekommen (Graber, S. 68).

Graber hat überhaupt das vom Einschub geschilderte Verfahren falsch ausgelegt. Es ist keine Wahlumfrage bei Verleihung einer fürstlichen Würde (S. 54). Vor dem Auftreten des neuen Herzogs hat nicht der Herzogsbauer, kraft der Bestellung durch das Volk, das oberste Richteramt inne, wie Graber (S. 71) meint, sondern ist von den Edlingen für jeden Fall gewählt. Der Fürstenstein ist nicht das Sinnbild der höchsten richterlichen Gewalt im Lande (S. 49, 67) und sein Besitz bedeutet nicht dadurch, daß der höchste Richter von nun an als des Königs Beamter auch Herr des Landes ist, den Besitz des Landes selbst.

Um die Prüfung des neuen Herzogs durch das Volk unter Vorsitz des Richters vornehmen zu können, mußte der ankommende Landesherr vor dem Richter selbstverständlich stehen bleiben, wofür als Erklärung die von Graber (S. 81) herangezogenen Analogien vom Aufhalten des Braut- oder Hochzeitszuges nicht notwendig sind. Ebenso ist die spätere Vertauschung der Bauernkleidung mit der herzoglichen

(Graber, S. 36—39) nicht als ein Übergangsbrauch zur Abwehr der bösen Geister anzusehen, sondern doch etwas ganz Natürliches.

Daß der Herzog nach Schluß der Zeremonie dem Richter ein Entgelt (Graber, S. 85) für seine Mühewaltung gegeben hat, ist sehr wahrscheinlich, möglich auch, daß der Richter nach Beendigung der Prüfung dem Herzog einen sanften Backenstreich verabreicht hat (Graber, S. 101 ff.), wobei wir uns an die nach bairischem Recht lebenden *testes tracti per aures*, also bei den Ohren gezogenen Zeugen unserer Urkunden⁴⁰ zum Unterschied von den nach slawischen Recht lebenden Zeugen erinnern. Vielleicht gehört auch der nur vom Abte Johann erzählte Wassertrunk aus dem Bauernhut zu den ursprünglichen Gebräuchen.

Daß der Herzogsstuhl später in Gebrauch kam, als das ursprüngliche Wesen der Fürstensteinzeremonie nicht mehr verstanden wurde (Graber, S. 133), ist wahrscheinlich, was aber zur Zeit der Abfassung des Einschubes 1282—1286 seit langem der Fall war. Sicher ist der Herzogsstuhl im Zollfeld schon für das Jahr 1161 bezeugt, als der kaiserliche Notar Burchard von Köln im Auftrage Kaiser Friedrichs I. den neuen Herzog Hermann von Kärnten *in sedem Karinthani ducatus* inthronisiert hat,⁴¹ wie auch Abt Johann⁴² 1342 gelegentlich des feierlichen Regierungsantrittes Herzog Albert II. von Österreich vom Herzogsstuhl als *solium ducatus Karinthie* spricht.

Es paßt in die Abfassungszeit des Berichtes Ottokars, 1301—1308 geschrieben (Graber S. 135), und ist ein Anklang an die Darstellung im Einschub, wenn erzählt wird, daß die Fürstensteinzeremonie nur dann stattfand, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und Kärnten vom deutschen König dem Sprossen eines neuen Geschlechtes zu Lehen gegeben wurde, was zuletzt beim Regierungsantritt des Spanheimer Hauses 1122 der Fall war und nun erst 1286 unter dem ersten Görz-Tirol, Herzog Meinhard, wiederholt wurde.

⁴⁰ Z. B. Mon. hist. duc. Car. 3, n. 205 v. J. 1002—1019.

⁴¹ Mon. hist. duc. Car. n. 1031, II.

⁴² ed. Scheider II, 227.

Ziehen wir das Endergebnis aus unseren Untersuchungen — das bezüglich Grabers Aufstellungen wurde bereits mitgeteilt —, so symbolisiert der Fürstenstein weder den Besitz des Landes, wie Puntschart (S. 136) und nach ihm auch Graber (S. 49) meint, noch ist er ein slowenisches Kultobjekt, und zwar ein Altar, nach Ansicht Goldmanns (S. 70). Die Edlinge können auch nicht Kroaten gewesen sein, wie Hauptmann annimmt, sondern waren Karantaner vermischt mit Splittlern anderer Völker — *populi* schreibt die *Conversio* —, besonders Baiern, die sich nach Beendigung der Avarenkriege durch Kaiser Karl 796 (oben S. 9) neben den Slowenen niedergelassen hatten, vielleicht schon seit 772, noch unter Herzog Tassilo III. von Baiern, und eine Anzahl Kroaten, wie uns Urkunden des 10. Jahrh. melden.⁴³ Damit fällt auch die Behauptung Lessniaks, daß die Edlinge die awarischen Herren der Alpenslawen waren. Es wird sich vor allem um die Feststellung handeln, seit wann der slowenische Ortsname *Kazaze* für Edling in Karantanien erscheint. Bis 1269 findet sich kein urkundlicher Beleg dafür.⁴⁴ Die von Lessniak (S. 90) angeführten Beispiele des 10. Jahrh. stammen aus Krain.

Der Charakter der Glaubensprüfung des neuen Herzogs ist rein germanisch. Das Verfahren geht in seinen Anfängen vielleicht schon auf Herzog Tassilo III. von Baiern zurück, sicher ist es seit Kaiser Karl d. G. 789 üblich geworden. Daß dabei, wie noch der Einschub, Ottokar und Abt Johann beweisen, slowenisch gesprochen und gesungen wurde, was der Mehrzahl des Volkes entsprach, beweist nichts dagegen.

Die Edlinge, später auch Freisassen genannt, sind eine Bevölkerungsschichte, die wir in Kärnten bis in die Neuzeit angesiedelt finden. Ihre Geschichte ist noch zu schreiben, wozu sich besonders im Landesarchiv in Klagenfurt in den Steuerbüchern der Freisassen aus den Jahren 1679—1680⁴⁵ Material findet. Es sei hier auf Puntschart (S. 144 ff.) verwiesen und nur ergänzt, daß sie am zahlreichsten auf dem einst bischöf-

⁴³ Mon. hist. duc. Car., Namentregister, 4^b, S. 817.

⁴⁴ Mon. hist. duc. Car., Namentregister, 4^b.

⁴⁵ Sig. 104/2, 105/2, 210/1, 225/1-2, 279/2, 284/3. Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 4, 1, 37.

lich Freisingischen Besitz im oberen Gailtal, im oberen Drau- und Mölltal und um die einstige Karolingerpfalz Moosburg und beim einst bischöflich Brixner Besitz Stein im Jauntal vorkommen. Die Freisinger Güter gelangten vor 1137 an die Grafen von Görz,⁴⁶ die Brixner zirka 1147 an die Grafen von Tirol und nach ihrem Aussterben 1253 ebenfalls an die Grafen von Görz.⁴⁷ Auf seiner Feste Stein im Jauntal erklärte Graf Heinrich von Görz am 10. Juli 1337⁴⁸ alle zu dieser seiner Feste gehörigen Edlinge und ihre Erben vom heutigen Tage an auf ewig für stenerfrei, weil sie ihm zu seiner Feste Stein 40 Mark Gülten gekauft haben, ebenso die Edlinge von Moosburg, weil sie ihm 16 Mark Gülten zur Burghut seiner Feste Hornburg (im Görtscitztal) erworben haben.

Es ist wahrscheinlich, daß der von Ottokar (V. 199 97 ff.) genannte Älteste eines nahe dem Fürstenstein gesessenen Bauerngeschlechtes, vom Abte Johann (I. 270) als *rusticus libertus per successionem stirpis ad hoc officium hereditatus* bezeichnet, welcher 1286 als Herzogsbauer auftrat, eben erst 1286 von Herzog Meinhard anlässlich seines Regierungsantrittes mit diesem Amte bekleidet wurde, welches dann in seiner Familie erblich blieb, und wir den bescheidenen Gregor Schatter, der Edlinge einer aus dem niederen Amt zu Stein, welcher 1414 den Herzog Ernst von Österreich auf den Stuhl zu Karnburg⁴ gesetzt hat,⁴⁹ als Nachkommen anzusehen haben.

Herzog Tassilo III. von Baiern hatte jedenfalls die Absicht, Karantanien durch das Bistum Freising christianisieren zu lassen. Es sei an die Schenkung Innichens 769 an das Kloster Scharnitz in der Diözese Freising erinnert (oben S. 8). Diesem Eindringen Freising in das Salzburger Missionsgebiet suchte der Erzbischof entgegenzutreten und es gelang Arno, sich den Besitz Innichens, allerdings für kurze Zeit, zu verschaffen. Aber schon 816 bestätigte Kaiser Ludwig d. F. auf Bitten desselben Erzbischofs die Zelle Innichen dem Bistum Freising.⁵⁰ Es erfolgte aber dennoch die erste

⁴⁶ Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 3. 1, 91, 177.

⁴⁷ Ebenda 171.

⁴⁸ MS. Suppl. 72 t. 103 aus d. Ende d. 14. Jhdts. im Wiener Staatsarchiv.

⁴⁹ Schwind-Dopsch, Ausgewählte Urkunden 314.

⁵⁰ Mon. hist. due. Car. 3, n. 3, Salzburg. UB. 2, n. 5.

Schenkung Kärntner Güter an Freising 822 durch den Privaten Matheri,⁵¹ während das Erzbistum Salzburg erst 831 durch König Ludwig d. D. in Kärnten Besitz erhielt,⁵² das Bistum Brixen seit zirka 975 durch Private.⁵³ Nun gerade die später noch nachweisbare große Zahl von Edlingen (Freisassen) auf einst Freisinger und Brixner Gebiet zeigt, daß der christliche Glaube noch lange nicht so festen Fuß gefaßt hatte, um des bewaffneten Schutzes entbehren zu können. Gar spät begannen in Karantanien die Gründungen von Klöstern. Einige waren geplant, kamen jedoch nicht zustande, so das älteste, von dem wir Kunde haben, Molzbichl, vielleicht noch in der Karolingerzeit,⁵⁴ Lieding vor 975⁵⁵ und Pörtschach am Berg 983.⁵⁶

Erst 1002—1018 glückte die Gründung des ersten Klosters, das der Benediktinerinnen, in St. Georgen am Längsee.

⁵¹ Mon. hist. duc. Car. 3, n. 10.

⁵² Mon. hist. duc. Car. 3, n. 15.

⁵³ Ebenda 3, n. 204 ff.

⁵⁴ Carinthia I, 1925, S. 23; Mon. hist. duc. Car. 3, n. 328.

⁵⁵ Mon. hist. duc. Car. 1, n. 8.

⁵⁶ Ebenda 3, n. 156.

21/12/20

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B. 148. N. DELHI.